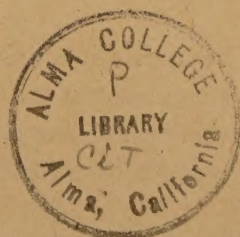


LA CIENCIA TOMISTA

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACION TRIMESTRAL
DE LOS
DOMINICOS ESPAÑOLES



Año XXXIX.—Tomo LXXIV.—^{LXXV} ^{Diciembre} Enero a Junio de 1948

SALAMANCA
SÁN ESTEBAN (APARTADO 17)

1948

32989

LA CIENCIA TOMISTA

PUBLICACION TRIMESTRAL

ENERO-MARZO DE 1948.—NUMERO 227

El derecho de los Regulares en el Concilio Tridentino y en el Código Canónico

A fin de que este artículo no resulte demasiado extenso, nos ceñiremos a estudiar las relaciones que existen entre lo dispuesto en la sección intitulada «De Regularibus et Monialibus», Ses. XXV, del Tridentino, y los respectivos cánones del Código, siguiendo el orden de éstos.

1. LICENCIAS QUE SE REQUIEREN PARA ERIGIR CONVENTOS DE REGULARES O MONASTERIOS DE MONJAS.—En la actualidad se necesita la del Ordinario del lugar donde se trata de fundar y la de la Sta. Sede. Así lo dispone el can 497 § 1.

La intervención del Ordinario local ya la exigía el Concilio de Calcedonia (a. 451) en su can. 4, por estas palabras: «Placuit igitur neminem aut aedificare, aut construere monasteria aut oratorii domum sine conscientia ipsius civitatis Episcopi» (Decreto de Graciano, c. 10, C. XVIII, q. 2),

En el c. 12 de la misma Causa y cuestión, aduce Graciano el can. 27 del Conc. Agatense, donde se repite lo mismo con otras palabras: «De monachis monasterium novum (nisi Episcopo aut permittente aut approbante) nullus incipere aut fundare praesumat».

Así continuaron las cosas hasta el siglo XIII, en el cual los privilegios obtenidos por los mendicantes introdujeron un cambio; pero el Conc. Tridentino restableció la antigua disciplina, al ordenar en el cap. 3 del lugar arriba mencionado, que «no se erigieran monasterios ni casas, tanto de frailes como de monjas, sin haber antes obtenido la licencia del Obispo en cuya diócesis se pretendían fundar».

Tocante a la licencia de la Sta. Sede, también se necesitaba antes del Tridentino, aunque sólo para los mendicantes, conforme dispusiera Gregorio X en el Conc. Lugdunense II, al prohibirles adquirir

casas o lugares sin licencia especial de la Sta. Sede (c. un., III, 17, in VI^o), y confirmó Bonifacio VIII, repitiendo casi las mismas palabras, según puede verse en el c. un., V, 6, in VI^o.

Hemos dicho que, antes del Tridentino, además de la licencia del Ordinario local, era necesaria también la de la Sede Apostólica. ¿*Lo era igualmente después de él?* Fagnano (1) plantea la cuestión en general: «An monasteria tam virorum quam mulierum erigi possint de licentia solius Episcopi»; y para resolverla comienza diciendo que se deben distinguir cuatro períodos: el primero, antes de Bonifacio VIII, durante el cual bastaba, en efecto, la licencia del Obispo; el segundo, desde la Constitución (arriba mencionada) de este Papa, que exigía la autorización de la Sede Apostólica para los mendicantes sólo, continuando igual que antes los demás; el tercero, a partir del Conc. Trid. (decreto antes citado), en cuya virtud cabe preguntar si era suficiente la licencia del Ordinario local, y responde que algunos lo niegan alegando que el Concilio, al exigir que se contara con el Ordinario, no abrogó lo ya existente acerca de la necesidad de acudir también a la S. Sede; pero él lo afirma, fundándose en la práctica de la S. C. del Conc., de la cual fué Secretario, que aprobó muchas erecciones de monasterios llevadas a cabo con sólo el permiso de los Ordinarios; el cuarto, comienza con la Bula de Inocencio X, «*Instaurandae*», 15 oct. 1652, que exige el permiso de la Santa Sede para los conventos que se hubieren de erigir en Italia e islas adyacentes, pero sin modificar nada respecto de los demás lugares.

Reiffenstuel (2) abunda en el mismo sentir, y añade que era doctrina común. En cambio, Benedicto XIV (3) afirma que no interpretan fielmente lo dispuesto por el Conc. de Trento quienes defienden que basta la licencia del Ordinario, sobre todo fuera de Italia e islas adyacentes, puesto que el Tridentino se limitó a declarar la necesidad de la licencia del Ordinario, sin cambiar lo relativo a tener que pedir también el permiso de la S. Sede; lo cual ya de antes venía rigiendo. Y agrega luego estas palabras: «Por tanto hoy es opinión

(1) *Comentaria in III Librum Decretalium, De Institutionibus*, Cap. I, Non amplius, nn. 55-71.

(2) *Jus Can., Univ. L. III, Tit. § II, nn. 36-39.*

(3) *De Synodo Dioecessana, L. IX, c. 2, n. 9.*

común, y recibida en los tribunales, no serles permitido a los regulares, así dentro como fuera de Italia, fundar nuevos monasterios, o conventos, o colegios, con el solo permiso del Obispo, sino que también necesitan el de la S. Sede».

¿Cuál de esas dos opiniones era más aceptable? Creemos que la segunda, por tener en su favor dos declaraciones de la S. C. de Ob. y Reg. del 21 de mayo de 1596 la primera, y del 10 de abril de 1615 la segunda; anteriores, por consiguiente, a la Const. «*Romanus Pontifex*» del 28 de agosto de 1624 donde Urbano VIII revocó cualesquiera privilegios por sus Predecesores concedidos a los regulares para edificar conventos sin licencia de los Ordinarios locales, o con sola ésta, sin la de la S. Sede (4).

Las mencionadas declaraciones, o más bien advertencias, fueron hechas a los Obispos de Scala y de Vicencia recordándoles que no podían erigir monasterios de monjas por su propia autoridad, sino que necesitaban la licencia de la S. Sede (5). Ni estará demás anotar que la misma Sda. Cong., con fecha 1 de sept. de 1854, no reconoció como válida la erección de un monasterio llevada a cabo en Orvieto sin otra licencia que la del Obispo (6).

Cumple registrar aquí que León XIII, const. «*Romanos Pontifices*», 8 de mayo de 1881, en el § 21, repite lo de ser necesarias ambas licencias (7), y la S. C. de P. F. habiéndose enterado que en los territorios de ella dependientes los Ordinarios autorizaban por sí solos la erección de conventos de regulares, les dirigió una encíclica el 7 de dic. de 1901, recordándoles la necesidad de obtener la licencia de la Sede Apostólica (8).

El Código Canónico repite eso mismo en el can. 497, según hemos visto arriba, y lo hace extensivo a todas las religiones exentas y a los monasterios de monjas, aun cuando no gocen de exención, como sucede en España, y a cualquier casa religiosa que hubiere de fundarse en territorio de misiones.

(4) C. J. C. Fontes, Vol. I, n. 125.

(5) Id. Vol. IV, nn. 1552, 1664.

(6) Id., n. 1970.

(7) C. J. C. Fontes, Vol. III, n. 582.

(8) Id., Vol. VII, n. 4938.

2. EDAD Y AÑOS DE PROFESIÓN QUE SON NECESARIOS PARA DESEMPEÑAR EL CARGO DE SUPERIORAS EN LOS MONASTERIOS DE MONJAS.—San Gregorio, sin determinar en concreto la edad de las que hubieran de ser elegidas para dicho cargo, se limitó a prohibir que la elección recayera en monjas jóvenes (9).

Las Decretales de Gregorio IX no se ocupan de ese punto.

Las de Bonifacio VIII sólo exigían treinta años cumplidos, y que la agraciada hubiera emitido la profesión expresa (10).

El C. Tridentino señaló cuarenta años de edad y ocho de profesión, exigiendo también que ésta fuera expresa. De no encontrarse—añade—, en el monasterio donde se ha de verificar la elección, ninguna monja dotada de semejantes cualidades, pueden elegir una de otro monasterio. Pero si el Superior que preside la elección juzgara ser esto inconveniente, podían, con el consentimiento del Obispo o de otro Superior, elegir una del propio monasterio que tuviera treinta años de edad y cinco al menos de profesión (11).

Que esta facultad tenía carácter de mera excepción y, como tal, debía interpretarse en sentido estricto, lo atestiguó la S. C. del Concilio, el 13 de mayo de 1623, al declarar nula una elección verificada en un monasterio de Viterbo, que según se desprende del texto—no reproduce el contenido de la duda propuesta—había recaído en una monja que aún no contaba cuarenta años; y la nulidad provenía de que en dicho monasterio había otras monjas cuadragenarias, y hábiles para aquel cargo, aun cuando no eran tan idóneas como la elegida (12).

La misma Sda. Congr. declaró el 24 de sept. de 1678 que no bastaban los cuarenta años comenzados, sino que debían estar ya cumplidos (13).

El decreto «Perpensis», del 3 de mayo de 1903, hizo extensivo a las monjas lo que desde el año 1857 venía rigiendo para los frailes de emitir al terminar el noviciado la profesión de votos simples con

(9) C. 12, C. XX, q. 1.

(10) C. 43, I, 6, in VI°.

(11) Sess. XXV, de regular., c. 7.

(12) C. J. C. Fontes, Vol. V, n. 2438.

(13) Id., ib., n. 2845.

la obligación de permanecer así tres años, por lo menos, antes de profesar solemnemente, y en el n. 8 advertía que los años para tener voz activa y pasiva se comenzaban a contar desde la primera profesión, mas para desempeñar ciertos cargos, entre otros el de Superiora, se necesitaba que hubieran hecho la profesión solemne (14).

El Código canónico reproduce todas estas disposiciones en los cc. 504, 574, § 1 y 578 n. 3, con la diferencia de haber elevado a diez los años de profesión, y sin conservar la excepción de que en algún caso pudieran bastar los treinta de edad y cinco de profesión que admitía el Tridentino; si bien al presente, en el caso de no encontrarse en el monasterio monja idónea que hubiera cumplido dichos requisitos, podrían las electoras echar mano de la postulación.

3. LOS CONFESORES DE MONJAS. — a) *El confesor ordinario*. Es de suma conveniencia, por no decir de verdadera necesidad, que, por regla general, desempeñe tan delicado cargo un solo sacerdote en cada comunidad; pues, de lo contrario, peligra la uniformidad en la dirección espiritual, tan necesaria para que las cosas vayan bien, y se abre la puerta a múltiples abusos, que luego resulta sumamente difícil atajar. Por algo la Iglesia adoptó semejante norma, ya desde tiempos antiguos, y Benedicto XIV la calificó de muy sabia y quiso que continuara en vigor, no obstante haberse esmerado como el que más en adoptar las medidas convenientes para proveer a la paz y libertad de conciencia de las religiosas, sobre todo con su constitución «*Pastoralis curae*» del 5 de agosto de 1748, que, según hemos dicho en otra ocasión en esta misma Revista, puede muy bien ser considerada como la *Carta magna* en favor de la libertad de conciencia de las mismas (15). El Código canónico, can. 520 § 1, mantiene esa disciplina con algunas excepciones.

b) *El confesor extraordinario*. Pero como las cosas humanas, aun las más perfectas, con dificultad se hallan libres de todo inconveniente, la experiencia enseñó que no carecía de ellos la ley del confesor ordinario único, si no iba acompañada de ciertas atenuaciones, entre las cuales destaca la del confesor extraordinario, cuya

(14) C. J. C. Fontes, Vol. IV, n. 2039.

(15) N.º CXI, mayo-junio de 1928, p. 347.

introducción se debe al Concilio de Trento al disponer que «el Obispo y demás Superiores, de quienes dependieran los monasterios de monjas, además del confesor ordinario, les proporcionasen dos o tres veces al año, un confesor extraordinario que oyera las confesiones de todas las monjas» (16),

Como la mente del Concilio no era crear un gravamen a las monjas, sino darles facilidades para desahogar su conciencia, la frase por él empleada «qui omnium confessiones audire debeat», los autores la interpretaban en el sentido de que no les imponía obligación de confesarse con el extraordinario si no lo necesitaban o deseaban; pero a fin de que las que lo necesitaran, pudiesen hacerlo con libertad y tranquilidad, enseñaban estar todas obligadas a presentarse en el confesonario para recibir la bendición y los consejos que dicho confesor quisiera darles. El can 521 § 1 del Código canónico lo manda expresamente.

La Sta. Sede veló siempre con gran diligencia por la fiel observancia de una prescripción tan provechosa para las monjas, interviniendo algunos Papas personalmente en varias ocasiones, y en otras las Sdas. Congregaciones, como vamos a ver, siquiera sea brevemente.

Inocencio XIII, const. «Apostolici ministerii», del 23 de mayo de 1723, § 21, en el caso que los Superiores regulares no proporcionaran confesor extraordinario dos o tres veces al año a las monjas que de ellos dependían, o lo señalaban siempre de su misma Orden, sin ofrecerles por lo menos una vez cada año uno de otra Orden o del clero secular, autorizó a los Obispos para que nombrasen dichos confesores, sin que los Superiores regulares pudieran impedírselo por ningún título o pretexto (17).

Al año siguiente lo volvió a repetir Benedicto XIII en su const. «In supremo», del 23 de septiembre (18).

Benedicto XIV, en la const. «Pastoralis curae», de que ya hemos hecho mención, insistió de nuevo sobre ello, alegando que el motivo de imponer a todas las monjas la obligación de presentarse al con-

(16) Sess. XXV, *de regul.*, c. 10.

(17) C. I. C. Fontes, Vol. I, n. 280.

(18) Id., n. 283.

fesor extraordinario, aun cuando no se hubieran de confesar con él, era con el fin de evitar sospechas y habladurías respecto de las que deseaban hacerlo; toda vez que lo contrario daría por resultado coartar la libertad de estas últimas, dificultándoles, de hecho, el que pudieran aprovecharse de un recurso tan beneficioso para sus almas como el que la Iglesia por ese medio les proporcionaba. Dictó asimismo sabias disposiciones en favor de las enfermas, y de las que, aun sin estarlo, tuvieran motivo fundado para pedir a veces un confesor especial, distinto del extraordinario señalado para toda la comunidad, que luego cuajaron plenamente en el decreto «*Quemadmodum*», promulgado por la S. C. de Ob. y Reg. el 17 de dic. de 1890, n. 4 (19), y en el de la S. C. de Relig. «*Cum de sacramentalibus*», del 3 de febrero de 1913 (20), y, por último, en los cc. 520 § 2, 521 § 2 y 523 del Código canónico.

Pasando ya a las Sdas. Congregaciones, además de las dos citadas anteriores, importa recordar las resoluciones siguientes de ellas emanadas:

a) La de Ob. y Reg., «*Cameracen*», 20 sept. 1593, declaró que el confesor ordinario conserva su autoridad durante el tiempo que el extraordinario ejerce su ministerio; y que no compete a las monjas escoger el confesor extraordinario que les plazca, sino que la designación del mismo pertenece al Superibr (21).

El 20 de dicbre. de 1616, concedió a los Obispos facultad para designar confesores extraordinarios para todos los monasterios de monjas enclavados en sus respectivas diócesis, incluso para los exentos; pero sin privar por esto a los Superiores regulares de la potestad que les competía de señalarlos ellos también para los monasterios dependientes de su jurisdicción (22). Conviene, sin embargo, advertir que para que la designación hecha por los Superiores regulares surtiera efecto era preciso que la aprobara el Obispo; puesto que de éste habían de recibir la jurisdicción, según consta

(19) C. J. C. Fontes, Vol. IV, n. 2017.

(20) Id., Vol. VI, n. 4416.

(21) Id., Vol. IV, n. 1494.

(22) Id., n. 1681.

por la respuesta de la S. C. del Conc., «in Ariminen», del 27 de enero de 1748 (23).

b) La misma S. C. del Conc., «Lucen», novbre. de 1585, resolvió que no se debía conceder un confesor extraordinario a una monja en particular, sino el mismo para toda la comunidad; pero dejando al arbitrio de cada una confesarse con él o no (24). Ya dejamos indicado atrás que las monjas, si bien estaban obligadas, y continúan estándolo, a presentarse al confesor extraordinario para recibir su bendición y los consejos que tenga a bien darles, no lo están a confesarse con él.

Interrogada esta misma Congregación si podía el Obispo negar a las monjas el confesor extraordinario, cuando se lo pedían dos o tres veces al año, contestó el 2 de septbre. de 1617, que no sólo no podía negarlo, sino que estaba expresamente obligado a ofrecérselo, sin esperar a que se lo pidieran (25).

Como final de este apartado, consignemos que el Código canónico, sin perjuicio de las facultades que otorga a las religiosas para confesarse con los confesores adjuntos o «ad casum» (can. 521 § 2), y con cualquier otro confesor aprobado para oír confesiones de mujeres (can. 522), conserva lo del confesor extraordinario, el cual debe acudir por lo menos *cuatro veces al año* (el C. Tridentino se contentaba con que fuera *dos o tres veces*) a la casa religiosa, debiendo presentársele todas las religiosas que integran la comunidad, en la forma anteriormente expresada.

4. LA EXPLORACIÓN DE LAS MONJAS ANTES DE TOMAR EL HÁBITO Y ANTES DE PROFESAR.—Tiene la Iglesia especial empeño en que los que abracen el estado religioso, tanto varones como mujeres, lo hagan espontánea y conscientemente, libres de coacción, de miedo grave, o engaño, como ordenan los cc. 542, 572 y 2352, el primero, respecto del noviciado, declarando inválida la admisión al mismo de quienes entren en religión influenciados por alguno de los mencionados vicios, y otro tanto hace el segundo respecto de la profesión,

(23) C. J. C. Fontes, Vol. V, n. 3600.

(24) Id., Vol. V, n. 2146.

(25) Id., n. 2405.

al paso que el tercero lo sanciona con excomunión, en la que incurren *ipso facto* todos aquellos, cualquiera que sea la dignidad de que se hallen investidos, que de cualquier modo obliguen a un hombre o a una mujer a entrar en religión o a emitir la profesión religiosa, sea simple o solemne, perpetua o temporal.

Mas como las mujeres, por la debilidad de su condición, están más expuestas a semejantes atropellos, les provee la Iglesia de especial remedio, mandando que sean exploradas por el Ordinario del lugar o por un delegado suyo, antes de tomar el hábito y antes de hacer la profesión, así temporal como perpetua, sea simple o solemne (can. 352)

Tocante a su origen, la exploración propiamente dicha, fué introducida por el Concilio Tridentino, el cual en la Ses. XXV, *de regul.*, c. 17, se expresaba en estos términos: «Velando el santo Concilio por la libertad de las doncellas que se han de consagrar a Dios, establece y decreta que, si la joven que desea tomar el hábito religioso, tiene más de doce años, no lo reciba, ni luego élla o cualquier otra emita la profesión, sin que antes de tomar el hábito, y de hacer la profesión, el Obispo, o, si éste se hallase ausente o impedido, su Vicario, u otro nombrado por éstos a sus expensas, hubiese explorado diligentemente la voluntad de la doncella, informándose si ha sido coaccionada o seducida; y si conoce lo que va a hacer. Y si consta de su libre y piadosa voluntad, y que reúne las condiciones que exige la regla de aquel monasterio y de la Orden, y además que el monasterio es idóneo para recibirla; se le permitirá profesar libremente. A fin de que el Obispo no ignore cuándo le toca profesar, la Superiora del monasterio tiene obligación de pasarle aviso un mes antes. Y si no lo cumpliera, quedará suspensa del oficio durante el tiempo que al Obispo le parezca».

Hemos afirmado antes que la exploración, *propiamente dicha*, fué introducida por el Tridentino, puesto que ya antes de él había algo parecido, según puede verse por el texto atribuído al Papa Marcelo (26), que dice así: «Si los menores de edad fuesen ofrecidos al monasterio, y recibieren la sagrada tonsura (los varones), o el velo (las mujeres), cuando lleguen a los 15 años, pregúntenles los Prela-

(26) C. 10, C. XX, q. 1.

dos si quieren continuar o no en aquel estado... Si quieren volver al siglo, de ningún modo se les niegue el permiso; pues sería muy inconveniente prestar a Dios servicios forzados».

Veamos ahora el gran empeño que puso la Iglesia en que se cumpliera con toda exactitud esa ordenación del Tridentino, evitando los descuidos y también las extralimitaciones.

S. Pío V, const. «Etsi mendicantium», del 16 de mayo de 1567, § 1, n. 6, lamentaba que algunos Obispos, bajo pretexto de explorar la voluntad de las doncellas, querían antes de que profesaran sacarlas de los monasterios, y tenerlas largo tiempo en otros lugares, y les hacían preguntas sobre muchas cosas, que ni eran necesarias, ni estaban contenidas en el decreto del C. Tridentino...; y luego en el § 2, n. 6, agregaba, que debían hacer la exploración dentro de los quince días siguientes a la fecha de haber sido avisados, sin entrar dentro del monasterio, sino en la reja, prohibiéndoles en absoluto hacer más preguntas que las señaladas por el Concilio, e indicando también que las jóvenes y las novicias no tenían obligación de responder a nada más (27).

Respecto de hacer la exploración *gratuitementé*, he aquí cómo se expresaba Clemente XIV, en el § 35 de la Encicl. «Decet quam maxime», del 21 de sept. de 1769, dirigiéndose a los Obispos de Cerdeña. «Tocante a los monasterios de monjas, muchas veces fué establecido en general por Constituciones apostólicas, y por la S. C. de Ob. y Reg., con anuencia y aprobación de los Sumos Pontífices, que ni los Obispos, ni otros Prelados, o sus Vicarios Generales, o sus delegados, oficiales, ministros, consanguíneos o familiares, podían exigir, o recibir emolumento alguno, ni en dinero ni en especie, por la exploración de las jóvenes al recibir el hábito y abrazar el estado religioso (28).

Que el hacer las exploraciones pertenecía exclusivamente al Obispo, aun tratándose de los monasterios exentos, y no a los Superiores regulares, lo declaró repetidas veces la S. C. del Conc., según puede verse en C. J. C., *Fontes*, Vol. V, nn. 2170, 2288, 2700, y otros.

No dejaremos de mencionar la respuesta negativa dada por esta

(27) C. J. C. *Fontes*, Vol. I, n. 121.

(28) C. J. C. *Fontes*, Vol. II, n. 467.

misma Congregación, el 1 de octubre de 1667, a la duda presentada por el Arzobispo de Cagliari, expresada en los términos siguientes: «Si el decreto del Tridentino disponiendo que las jóvenes no puedan emitir la profesión sin la previa exploración del Obispo, o de su Vicario, comprende también a los varones, si al ingresar en religión, aunque sea en la Compañía de Jesús, antes de tomar el hábito, alegan sus padres, sus consaguíneos o curadores, que no obran con libertad, sino que fueron coaccionados».

Huelga advertir que esto en manera alguna significa que no se puedan dar también casos de coacción en los varones,—ya dejamos indicado que los cc. 542, 572 y 2352 se refieren tanto a éstos como a las mujeres—; pero la Iglesia no quiere que para remediarlos se aplique lo de la exploración; en forma parecida a lo que ocurre con el rapto, «*intuitu matrimonii*», que si bien puede darse respecto del varón, sin embargo la Iglesia únicamente lo declara impedimento cuando se ejecuta respecto de la mujer (can. 1074).

Veamos ya lo que actualmente rige acerca de la exploración. Dice así el can. 552: § 1. La Superiora de religiosas, aunque sean exentas, debe comunicar al Ordinario local, por lo menos con dos meses de antelación, la próxima admisión al hábito y a la profesión, tanto temporal como perpetua, ya sea solemne, ya simple.

§ 2. El Ordinario del lugar o, en el caso de hallarse ausente o impedido, otro sacerdote comisionado por aquél, treinta días al menos antes del noviciado y antes de las profesiones, según arriba queda indicado, explorará cuidadosa y gratuitamente la voluntad de la aspirante, pero sin entrar en clausura, preguntándole si acaso la han coaccionado o seducido para abrazar el estado religioso, y si sabe lo que hace; y si consta plenamente de su piadosa y libre voluntad, podrá la aspirante ser admitida al noviciado o la novicia a la profesión.

Cotejando el contenido de este canon con el decreto del Tridentino échase de ver algunas coincidencias, y también algunas variantes.

Coinciden ambos en las preguntas que se han de hacer, y en que la exploración sea gratuita para las religiosas, como lo afirma expresamente el canon, y se infería del Concilio, al decir éste que si el Obispo o su vicario encomendaban a otro la exploración, los gastos debían correr por cuenta de aquéllos, y por tanto sin gravamen para

las monjas. O para decirlo en otros términos, el Obispo y su Vicario no podían exigir honorarios, por tratarse de un servicio que iba anejo a su cargo, y además corría de cuenta de los mismos compensar al sustituto los gastos de viaje, si era preciso, y abonarle los honorarios que fuera conveniente. Algo así como lo que debe hacer un párroco si encarga a otro el suplirle en alguna función parroquial, aun cuando aquél nada hubiera de percibir en el caso de verificarla él personalmente, a tenor del can. 463 § 4.

Y, que es fundada esta manera de interpretar el texto del Concilio, se prueba por la encíclica de Clemente XIV, antes mencionada.

Importa añadir que después de la promulgación del Código canónico nada se puede exigir por la exploración, ni aun en aquellos lugares donde existía semejante costumbre, como acontecía en algunas diócesis de España, conforme declaró la S. C. de Relig. el 18 de marzo de 1922, a un Obispo que suplicaba se le permitiera continuar cobrando para retribuir a los sacerdotes a quienes encargaba el hacer las exploraciones. No obstante alegar la razón de que la diócesis era muy pobre, y de que tenía a su favor una costumbre *ultracentenaria* que lo autorizaba, la Sda. Congr. se lo negó en absoluto. Esto es muy para tenido en cuenta, dado el respeto y consideración que hacia tales costumbres suelen mostrar las SS. Congregaciones; y por ende, parece que hay motivo justificado para suponer que esa es la mente de la Iglesia sobre ese punto, y que no obstante haber sido una contestación que directamente se refería a una diócesis particular, implica una declaración general (29).

Hemos dicho que también existen algunas variantes entre lo dispuesto por el Tridentino y lo del can. 552. Sólo nos fijaremos en ésta, que ahora debe hacerse la exploración tres veces, o sea una más que las mandadas por el Tridentino. El cambio obedece a que hasta el decreto «Perpensis», del 3 de mayo de 1902, por el cual introdujo la S. C. de Ob. y Reg. la profesión de votos simples, antes de la solemne, para las monjas,—a imitación de lo que para los frailes había establecido la S. C. super Statu Regul., encicl. «Neminem latet», del 19 de marzo de 1857—, aquéllas no hacían sino la profesión solemne al terminar el año de noviciado, y por lo mismo bastaba con dos ex-

(29) Cfr. A. A. S., XIV, 352-353.

ploraciones; mas a partir de aquella fecha, al haberse añadido otra profesión, hay motivo para hacer la exploración tercera vez.

Fagnano alega estas razones en pro de la conveniencia de repetir las exploraciones: Como a veces algunas jóvenes toman el hábito religioso contra su voluntad, para evitar ese inconveniente se debe hacer la exploración antes de que se vean obligadas a dar tal paso. Puede también acontecer que las mismas que lo tomaron voluntariamente y con la mejor intención de hacer a su tiempo la profesión, durante el año de noviciado cambien de parecer, y sin embargo no se atrevan a volverse atrás, por temor de sus padres o de los parientes, o porque les dé vergüenza abandonar el monasterio, por cuyo motivo se recomienda repetir la exploración antes de profesar (30),

No hay duda que si Fagnano hubiera escrito su obra después del año 1902, añadiría que los motivos indicados pedían que volviera a repetirse la exploración antes de los votos perpetuos; como quiera que el plazo de la profesión temporal es una segunda prueba, y durante él puede la religiosa cambiar de idea, lo mismo que durante el noviciado; y lo que más es, si esto ocurriera, tal vez entonces encuentre mayores dificultades que antes para volverse al siglo; en cuyo caso es evidente que el recurso de la exploración le proporciona un medio muy a propósito para facilitarle la salida.

En cambio, esas razones no urgen con tanto rigor, en las simples renovaciones de la profesión temporal, puesto que no son de tanta trascendencia como el paso de novicia a profesa, o el de los votos temporales a los perpetuos; y por eso en aquéllas no obliga la exploración.

¿Qué facultades confiere al Ordinário local el derecho de hacer las exploraciones? No otras sino el declarar que no puede ser admitida la que conteste desfavorablemente a las preguntas mencionadas, o, en el caso contrario, que nada obsta a su admisión, conforme declaró la S. C. de Ob. y Reg. el 14 de marzo de 1617, contra las pretensiones del Obispo de Sulmona que afirmaba pertenecerle también el autorizar la admisión de las postulantes al monasterio; pero la

(30) Comment. in tertium Librum Decretal., *De Regul.*, Cap. XII, *Cum virum*, n. 12.

Sda. Congregación le advirtió que una vez realizada la exploración e informándose de que el depósito de la dote se había efectuado legítimamente, no tenía por qué inmiscuirse en la entrada de la joven en el monasterio ni en lo concerniente a su toma de hábito (31).

En época más reciente, León XIII, const. «*Conditae a Christo*», del 8 dicbre. de 1900, refiriéndose a las Congregaciones de derecho pontificio—las monjas pertenecen a ese grupo—advierte que el reclutar los candidatos, y admitirlos al hábito y a la profesión, son negocios que competen a los Superiores de las respectivas Congregaciones; sin perjuicio de la facultad por el Tridentino concedida a los Obispos de hacer la exploración antes de que tomen el hábito, y emitan la profesión, si se trata de mujeres (32).

¿El encargado de hacer la exploración debe ir acompañado de otro sacerdote para que levante acta? Ni en los documentos pontificios, ni en las respuestas de las SS. Congregaciones, ni en el Código, ni en los autores que hemos consultado, se alude a semejante funcionario; de donde inferimos que su intervención no es necesaria, si siquiera conveniente.

El can. 2412, n. 2, indica las penas con que el Ordinario local puede castigar a las Superiores, si no cumplen lo mandado en el can. 552, respecto de pasarle aviso cuando alguna aspirante haya de tomar el hábito, o emitir la profesión, pudiendo llegar hasta privarlas del oficio, si la gravedad de la falta lo aconseja. En este punto el Código concede a los Ordinarios facultades más amplias que las del Tridentino, el cual, según hemos visto, sólo les autorizaba para suspenderlas del oficio.

5. ¿LA TOMA DE HÁBITO Y SU USO DURANTE EL TIEMPO DE PRUEBA, ES REQUISITO NECESARIO PARA LA VALIDEZ DEL NOVICIADO Y DE LA PROFESIÓN?—A este respecto cabe señalar tres etapas: 1.^a) antes del Tridentino; 2.^a) desde éste hasta la promulgación del Código canónico; 3.^a) después del Código.

1.^a) Antes del Tridentino, la toma de hábito no se reputaba condición esencial para la validez del noviciado y subsiguiente profe-

(31) C. J. C. Fontes, Vol. IV, n. 1686.

(32) Id. Vol. III, n. 644.

sión, según consta por dos decretales contenidas en la Colección de Gregorio IX, c. 2. III, 25. y c. 13. III, 31.

La primera es del año 600, su autor S. Gregorio Magno, y se refiere a una monja que llegó a desempeñar el cargo de Abadesa legítimamente, y sin embargo, jamás había vestido el hábito religioso; y aun cuando quiso acogerse a eso como excusa para testar, el Papa no reconoció la validez de su testamento, porque era verdadera religiosa, y como tal incapaz para testar, por impedírselo el voto de pobreza.

La segunda decretal es del Papa Clemente III, y fué expedida el año 1160. En ella declaró la validez de la profesión emitida por un canónigo que se había hecho monje y pronunciado los votos sin haber tomado el hábito. Y la razón alegada por el Papa era el tan repetido adagio que «el hábito no hace al monje», sino la profesión religiosa.

2.^a) Sin embargo, con el tiempo las cosas fueron cambiando, y la costumbre hizo que el hábito se mirara como algo muy importante para los novicios; de suerte que el Concilio Tridentino juzgó conveniente darle carácter legal, lo que realizó mandando que «en ninguna religión, tanto de varones como de mujeres, se hiciese la profesión antes de haber cumplido los diez y seis años de edad, ni fuera admitido a la misma quien hubiera pasado menos de un año de prueba, después de recibir el hábito; de tal forma que la profesión hecha antes de ese tiempo sería nula, y por lo mismo no produciría obligación alguna tocante a la observancia de cualesquiera regla, o religión, u orden, ni a ninguna otra clase de efectos» (33)

Aunque el modo como está redactado este decreto parece indicar que la mente de los Padres del Concilio era que la toma de hábito afectaba a la validez, sin embargo no todos los autores lo interpretaban así, como puede verse en Schmalzgrueber, el cual a la pregunta de si es necesario que el noviciado se haga con el hábito de la religión, contesta que son varios los autores que lo niegan, alegando, entre otras razones, que si así fuera, no podría profesar el novicio que por motivo de enfermedad hubiera pasado el año en cama, sin poder usar nunca el hábito. No es preciso que nos de-

(33) Ses. XXV, *de regul.*, c. 15.

tengamos a refutar semejante razón; entre otras cosas, porque a buen seguro que a ningún Superior se le ocurriría dar la profesión a tales sujetos.

Nuestro autor juzga más probable la sentencia afirmativa, por parecerle que de otra suerte resulta difícil explicar satisfactoriamente la del año de prueba *después de recibir el hábito*; aparte de que el uso del hábito es una de las austeridades religiosas que los novicios deben experimentar para ver si se adaptan, y les placen las obligaciones que después han de contraer mediante la profesión religiosa (34).

Passerini, sin mencionar siquiera la opinión negativa, afirmaba resueltamente que la toma de hábito era algo esencial para comenzar el noviciado; de tal suerte que sin ese requisito resultaba completamente imposible, dado lo dispuesto por el Concilio.

En cuanto a la obligación de usar el hábito durante el noviciado, aduce la razón que ya hemos visto en Schmalzgrueber, sobre la necesidad de probar las austeridades de la religión (35)

3.^a El Código no prescribe con tanto rigor la toma de hábito para comenzar el noviciado, ni su uso durante el mismo.

Tocante a lo primero, el can. 553 se expresa de este modo: «El noviciado comienza con la toma de hábito o de otro modo que las constituciones determinen»; y en cuanto a lo segundo, el can. 557 dice así: «Debe hacerse el año íntegro de noviciado vistiendo el hábito que las constituciones prescriben para los novicios, a no ser que las circunstancias especiales de los lugares exijan otra cosa».

En algunos lugares la legislación civil no es nada favorable a los Institutos religiosos y les pone multitud de trabas que les dificultan grandemente el desarrollo normal de su vida; entre otras cosas en lo concerniente al uso del hábito, no ya sólo fuera, mas aún dentro de las mismas casas religiosas. Por eso la Iglesia, tan bondadosa y maternal con dichos Institutos, procura darles todas las facilidades en aquello que no afecta a la sustancia de la vida religiosa y a las observancias fundamentales. Una muestra de esto es la salvedad del can. 557.

(34) *Jus Eccl. Universum*; T. 3, Pars IV, Tit. XXXI, § 4, nn. 57-58.

(35) *De hom. stat. et officiis*, T. 3, q. 189, Inspectio I, n. 10.

6. CONDICIONES QUE SE REQUIEREN PARA LA VALIDEZ DEL NOVICIADO.—Después de lo que dejamos dicho tocante al hábito, pasemos a examinar otros puntos relativos al modo como debe hacerse el noviciado para que surta su efecto.

El can. 555 prescribe lo siguiente: § 1. Además de las cosas que se detallan en el can. 542, para que sea válido el noviciado, debe hacerse:

- 1.º Después de haber cumplido al menos quince años de edad;
- 2.º Durante un año íntegro y continuo;
- 3.º En la casa de noviciado.

§ 2. Si en las constituciones se prescribe un plazo más largo, lo que excede del año no se requiere para la validez de la profesión, a no ser que en aquéllas se diga expresamente lo contrario.

Qué disponía el C. Tridentino, lo hemos visto en el número anterior.

En tiempos antiguos no se exigían esas condiciones con tanto rigor, según vamos a ver examinando cada una en particular.

1.º *Edad.* Ni antes del Tridentino ni en este Concilio se determinó la edad para comenzar el noviciado. Únicamente se hablaba de la que era necesaria para emitir la profesión.

El Conc. IV de Toledo, c. 48, decía: *Monachum aut paterna devotio, aut propria professio facit* (c. 3, C. XX, q. 1).

Los padres podían entregar sus hijos al monasterio aun antes del uso de la razón; mas en ese caso, una vez que hubieran cumplido los 15 años, debían los Superiores preguntarles si querían continuar en aquel estado, o si preferían volverse al siglo... Si optaban por esto último, en manera alguna se les debía negar el permiso (c. 10, C. XX, q. 1).

Por lo que a las Decretales de Gregorio IX concierne, nos limitaremos a reproducir las rúbricas o epígrafes de los cc. 8, 11, 12, del Lib. III, tit. 35: Cap. 8, *Professio facta ante XIV annum non obligat...* Cap. 11, *Minor XIV annis, profitendo, non obligatur religioni, nisi factus major ratum habuerit.* Cap. 12, *Si filia minor XII annis a parentibus monasterio tradita, major facta sponte veletur, ad saeculum redire non potest.*

No hará falta advertir que las frases «major factus», «major facta», equivalían a esta otra: «después de cumplidos los catorce o los

doce años», según se tratara de varones o de mujeres, respectivamente.

Los autores también solían emplear la frase «años de discreción», refiriéndose a esa edad.

No se olvide que por aquellas calendas quienes hubieran cumplido esos años ya podían contraer matrimonio.

El Concilio de Trento, ya lo hemos visto, en este punto no hizo distinción entre los hombres y las mujeres, sino que para unos y otras señaló la edad de diez y seis años, antes de la cual no podían profesar válidamente.

¿*Qué decir de la toma de hábito?* Fagnano afirma terminantemente que el Concilio de Trento acerca de esto dejó las cosas en el mismo estado de antes, al menos respecto de los varones, los cuales por consiguiente lo podían tomar en cualquier edad. Tocante a las mujeres—añade—parece ofrecer cierta dificultad el cap. 17, *de regul.*, ses. XXV. donde, según algunos opinan, señaló la edad de doce años; pero, bien mirado todo, cree que no hay motivo para establecer distinción entre éstas y los varones en ese punto; y se apoya en el testimonio de Miguel Medina que tomó parte en la preparación de aquel decreto, y afirma que el Concilio no prohibió en modo alguno que las chicas recibieran el hábito antes de los doce años, si eran enviadas al monasterio para eso por sus padres, sino únicamente se ocupó de la exploración, que debía hacerse antes de que tomaran el hábito las que lo recibían después de los doce años; mientras que si, en el supuesto indicado, lo recibían antes de esa edad, era inútil la exploración, toda vez que sus padres podían obligarlas; y aun en el caso de que lo tomaran libremente, antes de los doce años no se les juzgaba con la suficiente discreción para responder satisfactoriamente a las preguntas señaladas (36).

Sin embargo, no pudiendo profesar antes de los diez y seis años y, de suyo, debiendo seguir la profesión inmediatamente al año de noviciado, no había para qué adelantar la toma de hábito antes de los quince años.

Esto se confirma por una declaración de la S. C. de Ob. y Reg., del 23 de mayo de 1659, al Nuncio Apostólico en Nápoles, encargán-

(36) Fagnano, *Comment. in L. III, Decretal.*, De Regul, c. Cum virum, n. 12.

dole que «no permitiera bajo ningún pretexto que las jóvenes tomaran el hábito de novicias, antes de haber cumplido los quince años de edad; a fin de que después del año de prueba puedan profesar, conforme lo prescribió el Concilio de Trento. Y si hubieran ingresado en el monasterio antes de aquella edad, a título de educandas, las obligue a permanecer en traje seglar hasta los quince años (37).

2.º *Duración del noviciado.* Graciano reproduce la Decretal de Alejandro II donde se leen estas palabras: «...la regla de S. Benito, y sobre todo la institución canónica del Papa S. Gregorio, prohíbe hacerse monje antes de un año de prueba» (38).

Inocencio III repite esto mismo en su Decretal al Arzobispo de Pisa (39), y a continuación agrega: «Aun cuando el tiempo de prueba fué concedido por los SS. Padres, no sólo en favor del aspirante, sino también del monasterio, a fin de que aquél pueda probar las austeridades de la religión, y éste conocer las costumbres del candidato (debiendo cumplirse diligentemente ambas cosas, en especial cuando por ambas partes no se tiene conocimiento cierto de las mismas); con todo, si antes de terminar el año de prueba, el aspirante recibe el hábito (de los profesos), y hace la profesión, recibíendosela el Abad personalmente o por un delegado, ambos parecen renunciar a lo que en su favor había sido establecido; y, por lo mismo, el así profeso queda obligado a la observancia regular, y como verdadero monje ha de ser tenido; *porque muchas cosas están prohibidas, las cuales, no obstante, si se hacen, son válidas* (40). Sin embargo, se

(37) Passerini, *De Hom. Stat. et Off.*, T. III, q. 189, Inspec. II, n. 17, pone el texto italiano de esa declaración, que también reproduce Vermeersch en *De Religiosis Institutis et Personis*, T. II, n. 29. Refiriéndose a la misma, decía Ferraris, *Prompta Bibl.*, v. Monialis, n. 72, que después de ella adquirió carácter universal la práctica de recurrir a la S. Sede en demanda de licencia, cuando alguna joven deseaba tomar el hábito religioso antes de los quince años.

(38) C. 1, C. XVII, q. 2.

(39) C. 16, X, III, 31.

(40) Con las palabras que hemos subrayado, sentó Inocencio III un principio contrario al que regía en el Derecho Romano, contenido en el Código de Justiniano (C. I, 14, *de legibus et constitut. Principum et edictis*, 5), según el cual las leyes prohibitivas tenían a la vez fuerza de anular los actos contrarios. El Código Canónico mantiene, en términos más explícitos, el principio sentado por Inocencio III, como puede verse en el can. 11.

prohíbe a los Abades que antes de terminar el plazo de prueba, se muestren fáciles en dar la profesión; y si contra la forma establecida admitiesen a cualquiera indiscretamente, se les debe corregir; toda vez que dicho plazo ha sido instituído en socorro de la humana fragilidad».

En 1260 impuso Alejandro IV a los Dominicos y Franciscanos el año de noviciado completo, bajo pena de nulidad de la profesión (c. 2, III, 14 in VI^o), que más tarde Bonifacio V II (a. 1298) extendió a todos los Mendicantes, dejando en libertad a las demás religiones para que pudieran hacer, tanto la profesión tácita como la expresa, dentro del año de noviciado, como hasta entonces (c. 3, III, 14 in VI^o).

En ese estado continuaron las cosas hasta que el Concilio de Trento fijó para todos el año íntegro de noviciado como requisito esencial para la validez de la profesión, conforme hemos visto en el número anterior.

El Código conserva esta misma disciplina en el can. 555 § 1, n. 2, y añade que, además de íntegro, debe ser continuo el año de noviciado.

En el can. 556 enumera las diversas clases de interrupciones que pueden ocurrir, y los diferentes efectos jurídicos que las acompañan; pues mientras algunas anulan el tiempo de noviciado anterior, de tal suerte que es preciso comenzarlo de nuevo y pasar un año completo antes de profesar, cualquiera que hubiera sido el espacio de tiempo que el novicio había permancido en el noviciado antes de la interrupción; otras, por el contrario, no llegan a tanto, bastando con suplir los días perdidos; y, finalmente, las hay que ni a esto obligan, a menos que el Superior lo mande expresamente.

Tienen lugar las primeras: a) cuando un novicio, despedido por el Superior, salió de la casa religiosa; b) cuando él voluntariamente la abandonó sin licencia del Superior y con ánimo de no regresar; c) cuando, aun teniendo intención de regresar, permaneció fuera más de treinta días, seguidos o interpolados, cualquiera que haya sido el motivo, y aunque contara con el permiso del Superior.

Constituye el segundo grupo el caso de un novicio que, con licencia de los Superiores u obligado por la fuerza, permanezca fuera de la clausura, bajo la obediencia del Superior, durante un plazo que pase de quince días, pero no de treinta.

Por último, la tercera clase está constituida por la estancia fuera de la casa religiosa durante algunos días, sin pasar de quince.

Los autores antiguos, no ya sólo refiriéndose a los siglos anteriores al xvi, más aún después del Concilio Tridentino, admitían que podía el Superior religioso autorizar a los novicios, con tal que conservasen el hábito, para permanecer durante uno o varios meses— hasta seis lo extendía Reiffenstuel— fuera de la casa de noviciado, v. gr. al objeto de visitar a sus padres, de atender a su salud, despachar algún asunto, emprender una peregrinación, u otro motivo por el estilo; sin que por ello se interrumpiera el noviciado, ni hiciera falta suplir el tiempo pasado fuera. La razón que alegaban era que, saliendo con permiso del Superior, y conservando el hábito, por una presunción de derecho, se suponía que, para el efecto de continuar el noviciado, seguían en la casa religiosa; o como añade Passerini, no se requería la continuidad física, bastaba la formal (41).

También admitían los autores mencionados, y no hay motivo para que no se admita en la actualidad, que la enfermedad, de suyo, no interrumpe el noviciado, siempre que el novicio permanezca en la casa religiosa; a no ser, agregaba Reiffenstuel, que se trate de enfermedad mental, que tenga al novicio privado del uso de la razón por espacio de un mes o más; en cuyo caso aun cuando no sea necesario volver a comenzar el año de noviciado, debe suplirse al terminarlo el tiempo que duró la demencia. La razón de esto es la siguiente: Aun cuando en tal hipótesis no se interrumpiría el año de prueba, supuesto que hubiera permanecido en la casa religiosa, sin embargo quedaría en suspenso, o dormiría, como se dice que duerme la prescripción en semejante caso (42).

Antes de poner punto final a este apartado importa recordar que la S. C. del Conc. declaró el 21 de julio de 1663, que por el hecho de salir el novicio del convento sin el hábito y con ánimo de abandonar la religión, se interrumpe el noviciado de tal forma que aun si vuelve después de breves horas tiene que comenzar de nuevo el año de prueba (43).

(41) *De hom. Stat. et off.* T. 3, q. 189, Inspectio V, n. 102.

(42) *Jus Can. Univ.*, L. III, Tit. XXXI, § 3, n. 108.

(43) C. J. C. Fontes, vol. V, n. 2788.

A su vez la S. C. de Relig. declaró el 3 de mayo de 1914, que no puede computarse como tiempo de noviciado el servicio militar que se cumple en el lugar donde está la casa de probación, aun cuando los novicios permanezcan bajo la disciplina y la vigilancia de los Superiores, y a ciertas horas se restituyan a dicha casa, y practiquen todo aquello que se puede compaginar con el régimen del cuartel (44).

3.º *En la casa de noviciado.* Ya no se puede, como en tiempos antiguos, hacer el noviciado fuera de la casa religiosa, ni en cualquiera de éstas, conforme se practicó durante algún tiempo, sino que debe hacerse precisamente en una destinada a ese objeto, y nada menos que por la S. Sede, cuando se trata de religiones de derecho pontificio (can. 554 § 1). Esto último tuvo origen en la const. de Clemente VIII, «Regularis disciplinae», del 12 de marzo de 1596, donde mandó que en Italia e islas adyacentes sólo se pudiera admitir al hábito y cumplir el noviciado en los conventos designados por la S. Sede (45).

El que el noviciado no pueda hacerse sino en casas determinadas, es con el objeto de proveer a la formación esmerada de los principiantes, para lo cual es de suma importancia que se ejerciten en ella durante el tiempo de prueba, y que además les den ejemplo los mayores, por ser éste mucho más eficaz que cualquier instrucción verbal; y claro está que eso no es dable encontrarlo en todas las casas, por razones que a todos se alcanzan, y que por lo mismo no hace falta exponer aquí.

7. PROHIBICIÓN DE RENUNCIAR A LOS BIENES DURANTE EL NOVICIADO.—A fin de que los novicios gocen de libertad completa para hacer la profesión, si les place, o volver al siglo, en el caso de que no quieran continuar en el convento, el Concilio Tridentino dispuso lo siguiente: «No tendrá valor ninguna renuncia u obligación hecha antes de profesar, aun con juramento o en favor de cualquier causa piadosa, si no se hace con licencia del Obispo o de su Vicario, dentro de los dos meses que preceden inmediatamente a la profesión, y en la inteligencia de que no surtirá su efecto, si no siguiere la profe-

(44) C. J. C. Fontes, vol. VI, n. 4420, ad 2.

(45) Id., vol. I, n. 183, §§ 1, 4.

sión; y la que de otra forma se hiciera, aunque sea con renuncia expresa, y aun jurada, de este favor, será nula y de ningún efecto...; mas tampoco antes de la profesión, bajo ningún pretexto, los padres, parientes o curadores del novicio o de la novicia, durante el tiempo que permanezcan en el noviciado, darán al monasterio cosa alguna de los bienes de éstos, exceptuados los gastos de alimento y vestido; no sea que por hallarse el monasterio en posesión de toda o de la mayor parte de su hacienda, encuentre luego dificultad en salir, por no serle fácil en ese caso el volver a recuperarla; antes bien manda el santo Concilio, bajo pena de excomunión, que nadie dé ni reciba nada, y que a quienes marchen antes de profesar se les devuelva todo lo suyo; y el Obispo cuidará de que esto se cumpla debidamente, valiéndose, si preciso fuera, de las censuras eclesiásticas» (46).

El 26 de julio de 1601, declaró la S. C. del Conc. que la prohibición del Tridentino en virtud de la cual no se podía dar al monasterio nada de los bienes pertenecientes a los novicios, comprendía también los bienes propios de sus padres o de sus consanguíneos, siempre que los entregasen por consideración a dichos novicios (47).

El Código Canónico recoge las disposiciones del Tridentino concernientes a la materia, en los cc. 568, 570 y 581.

Can. 568. Si en el decurso del noviciado renunciase el novicio sus beneficios o sus bienes o de cualquier modo los obligase, dicha renuncia u obligación es no sólo ilícita, sino también inválida en virtud del derecho mismo,

Can. 570. § 1. Nada puede exigirse para los gastos del postulante o del noviciado, a no ser que las constituciones o un convenio expreso celebrado al comenzar el postulante o el noviciado, autoricen para cobrar el importe del hábito religioso y de los alimentos.

§ 2. Los objetos que el aspirante hubiera traído y no se consumieron con el uso, se le devolverán si abandona la religión antes de profesar.

Can. 581. § 1. El profesó de votos simples, antes no puede ha-

(46) Ses. XXV, de regul., c. 16.

(47) C. J. C. Fontes, Vol. V, n. 2342.

cerlo válidamente, pero dentro de los sesenta días que preceden a la profesión solemne, salvo indultos peculiares concedidos por la Santa Sede, debe renunciar en favor de quien le plazca todos los bienes que a la sazón posee, bajo la condición de que haga la profesión.

§ 2. Hecha la profesión, han de practicarse inmediatamente cuantos actos sean necesarios para que dicha renuncia surta también efecto ante el derecho civil».

Si comparamos estos cánones con el anterior decreto del Tridentino, hallamos varias coincidencias, y también algunas variantes.

En primer lugar, el Código traslada al tiempo de los votos simples la renuncia de los bienes que el Tridentino mandaba efectuar en el noviciado, toda vez que a la sazón, fuera de la Compañía de Jesús, al año de noviciado seguía inmediatamente la profesión solemne, mientras que ahora entre aquél y ésta han de mediar por lo menos tres años de votos simples (can. 574).

De este hecho fluye naturalmente otra diferencia, y es que hoy ya no hace falta obtener la licencia del Obispo o de su Vicario, que antes se exigía, sin duda para que el novicio pudiera con toda libertad hacer la renuncia en favor de quien le pluguiera. Y se comprende que entonces por sus pocos años—a los diez y seis ya podían profesar solemne—, y por el hecho de ser aun novicios, se encontraran más cohibidos para disponer libremente de sus bienes, y por consiguiente más necesitados de protección, al paso que en la actualidad el estar ya profesos y tener veintiún años de edad por lo menos, hace que se encuentren más expeditos para resolver por sí mismos.

No hará falta recomendar que los Superiores religiosos deben por todos los medios, evitar cuanto de algún modo pudiera ser obstáculo a quienes van a hacer la renuncia, y ayudarles, si preciso fuera, a fin de que procedan con toda libertad. Y eso mismo se debe decir respecto de los que hagan testamento en conformidad con el can. 568 § 3; pues todo lo que sea ejercer sobre ellos alguna presión, valiéndose de ruegos importunos, recomendaciones insistentes, u otras cosas por el estilo, de las cuales no siempre se ven libres, especialmente las religiosas, es contravenir a la voluntad de la Iglesia. Y con ser eso en gran manera reprobable, como opuesto que es a lo que ordena el mencionado canon, todavía se figuran quienes de tales medios a veces hacen uso, que con ello prestan un excelente

servicio a su Instituto, y por consiguiente que la buena intención les salva. ¡Como si el fin santificara los medios!

Pero prosigamos exponiendo el alcance de lo establecido en el Tridentino y en los cánones mencionados.

Siendo la mente de la Iglesia impedir que los novicios se sientan como constreñidos a profesar, ante la perspectiva poco halagüeña que se les presenta fuera, si salen una vez que se han desprendido de todos o de gran parte de sus bienes, y como ese peligro desaparece en el caso de que sólo hubieran cedido pequeñas cantidades, los autores, antes y después del Código, afirman que no les está prohibido a los novicios el hacer pequeños donativos o limosnas a los pobres, o para causas piadosas, o también a su Instituto. Y hasta opinamos, *salvo meliori*, que puede eso extenderse a todas sus rentas, siempre que no toquen al capital; puesto que mientras éste permanezca íntegro, la situación de los mismos, en caso de salir, desde el punto de vista económico es igual que cuando entraron, y por tanto su libertad no sufre merma.

¿Puede renunciar a sus bienes el que todavía no ingresó en el noviciado, pero está en vísperas de entrar? Esta cuestión ya se la planteaban los autores antiguos a propósito del Tridentino, y al tratar de resolverla se dividían los pareceres. Defendían unos que si alguien, antes de entrar en el noviciado, pero con vistas a ello, hacía dicha renuncia, contravenía al mencionado Concilio, toda vez que si después cambiaba de parecer, le dificultaría la salida del convento la perspectiva de la estrechez económica a la que se vería reducido por haberse desprendido de su hacienda; y esa era precisamente la razón por la cual había el Concilio adoptado semejante medida.

Otros autores, por el contrario, fundándose en que, según el derecho antiguo podían los novicios renunciar a sus bienes, no ya sólo durante el tiempo de prueba, sino también antes de comenzar ésta, sostenían que la prescripción conciliar debía entenderse en sentido estricto, sin extenderla más allá del tiempo de noviciado.

Así debemos entender actualmente lo dispuesto en el can. 568, que reproduce lo del Tridentino; y de esa forma lo ponemos en consonancia con el can. 19, que manda interpretar en sentido estricto, además de las leyes penales y de las que contienen alguna excep-

ción, aquellas otras que coartan el libre ejercicio de los derechos que a cada cual competen; y no cabe duda que a este último grupo pertenece el can. 568.

No queremos decir con esto que sea laudable hacer uso de semejante derecho de una manera excesiva e inconsiderada, sino sólo indicar que, quien así procediera, iría sin duda contra las normas de la prudencia, pero no contra el mencionado canon.

Téngase también presente que, al hacer esa indicación, en modo alguno pretendemos reprobar la conducta de quienes, cuando se disponen a ingresar en religión distribuyen limosnas a los pobres y entregan ciertos donativos para fines piadosos. Nos limitamos a recomendar la discreción, a la cual, en eso como en todo conviene atender, para no ser víctimas de entusiasmos y exaltaciones cuyas consecuencias suelen ser funestas.

El can. 570 podemos decir que es una mera reproducción de lo establecido en el Tridentino, aunque algo más detallado.

Respecto del can. 581, aparte las observaciones anteriormente hechas, advertiremos que no impone obligación estricta de renunciar más que a los bienes que el profeso simple a la sazón posea, pero de esos *debe* hacer la renuncia en la forma señalada, aun cuando quiera dejarlos para su Orden o monasterio; pues si bien es cierto que les pertenecerían por el mero hecho de emitir la profesión solemne sin haberlos renunciado en favor de otro, hace falta, para evitar posibles dificultades, que redacte el correspondiente documento donde haga constar que los cede a su Orden o monasterio, a fin de darle luego valor legal a los efectos civiles, en cumplimiento de lo que prescribe el mismo canon en el § 2.

Tocante a los bienes que después de profesar le puedan venir, aunque no todos lo admiten, es bastante probable que le es lícito renunciarlos también, al igual que los anteriores, sobre todo aquellos a que tiene derecho, como es la herencia paterna, siempre que las constituciones de su Orden no lo prohiban.

8. ADMISIÓN DE LOS NOVICIOS A LA PROFESIÓN AL TERMINAR EL NOVICIADO.—El can. 571 dispone lo siguiente: § 1. El novicio puede abandonar libremente la religión, o ser despedido por los Superiores o por el Capítulo, según las constituciones, por cualquier causa

justa, sin que el Superior o el Capítulo tengan obligación de manifestar al despedido la causa del despido.

§ 2. Concluido el noviciado, debe admitirse el novicio a la profesión, si se le juzga idóneo; de lo contrario debe despedírsele; si se duda respecto de su idoneidad, pueden los Superiores mayores prorrogarle el tiempo de prueba, pero no por más de seis meses.

Tocante a la libertad del novicio para abandonar la religión, se encuentran ya en las Decretales varios textos que abundaban en el mismo sentir del presente canon.

En efecto, refiriéndose a ciertos clérigos que habían tomado el hábito religioso, dictaminó Alejandro III, el año 1170, lo siguiente: «Durante el tiempo de pueba, quienes no hayan recibido el hábito de los profesos—que, según veremos en su lugar, era una de las formas de profesar tácitamente—, conforme a la regla de S. Benito, no parece se les pueda prohibir que vuelvan a su antiguo estado (48).

Eso mismo repitió Inocencio III, el año 1212, respondiendo a las múltiples consultas que con frecuencia le llegaban sobre si el que había entrado en el monasterio y tomado el hábito de novicio, podía durante el tiempo de prueba, antes de hacer la profesión, volverse al siglo sin incurrir en apostasía ni en otra falta.

El mero hecho de ser tantas las consultas, es testimonio abonado de que las cosas no estaban entonces tan claras, y se confirma por lo que añade luego el Pontífice, a saber: «Aunque sobre este punto hay diversidad de pareceres, opinamos que se debe distinguir entre aquellos que al entrar en religión se habían propuesto de una manera absoluta cambiar de vida, para en adelante servir a Dios vistiendo el hábito religioso, y los que sólo habían entrado condicionalmente, con el intento de experimentar las observancias regulares, para, si les agradaban, hacer la profesión a su debido tiempo, o, en el caso contrario, volverse al siglo. Respecto de estos últimos afirma resueltamente que pueden abandonar el claustro (49).

El año 1235 daba Gregorio IX idéntico fallo, y empleando casi las mismas palabras que su antecesor (50).

(48) C. 9, X, III, 31.

(49) C. 20, X, III, 31.

(50) C. 23, X, III, 31.

En relación con lo expresado en el § 2 del can. 571, arriba transcrito, el Concilio Tridentino decía escuetamente: «Concluído el tiempo de noviciado, los Superiores admitirán a la profesión a los novicios que juzgaren aptos, o los despedirán del monasterio» (51).

Refiriéndose a este pasaje no deja de ser chocante que algunos autores, como Fagnano y, más aun, Ferraris, comiencen por asegurar que no pueden los Superiores prolongar el año de noviciado sin licencia de la Santa Sede, siendo así que a los pocos renglones les reconocen esa facultad, cuando haya causa justa, por ejemplo, de enfermedad o de falta de preparación en el novicio; y, en semejantes casos, no ya sólo por unos días o semanas, sino hasta por seis meses opinan que lo pueden prolongar (52).

Más lógicamente procede Reiffenstuel cuando afirma, sin más rodeos, que pueden, efectivamente, diferirlo, con justa causa, v. gr. si al terminar el año no se hallare el novicio hábil para profesar inmediatamente; y la razón es—agrega—porque lo del Concilio se ha de entender sólo de los que sean aptos, de suerte que únicamente en orden a éstos tienen los Superiores que decidir sin más demora (53).

A su vez Passerini, después de hacerse cargo de lo enseñado por Fagnano, añade que la intención del Tridentino fué señalar el plazo mínimo de noviciado, antes del cual no se podía hacer la profesión, sin prohibir que pudiera extenderse cuando hubiera motivos para ello, v. gr., la carencia de los debidos conocimientos o una conducta no del todo satisfactoria, pero que no excluía la esperanza de enmienda. A la pregunta sobre el plazo de la prórroga, respondía que en cada Orden debían atenerse a lo dispuesto por las respectivas constituciones (54).

La S. C. del Conc., el 31 de mayo de 1597, se mostró favorable a que los Superiores regulares pudieran prorrogar el año de noviciado establecido por el Tridentino (55).

(51) Ses. XXV, *de regul.*, c. 16.

(52) Véase Fagnano, *Comment.*, in *L. III Decretal.*, *De Regul.*, c. *Ad Apostolicam*, nn. 9-11; y Ferraris, *Prompta Bibl.*, v. *Annus probationis*, nn. 28, 31.

(53) *Jus Can. Univ.*, L. III, Tit. 31, n. 181.

(54) *De hom. Stat. et Officiis*, T. 3, q. 189, *Inspectio IV*, nn. 58-59.

(55) C. J. C. Fontes, Vol. V, n. 2310.

De algunas respuestas de la S. C. de Ob. y Reg. se infiere que la mente de la Iglesia en este punto era impedir que se fuera difiriendo la profesión a causa del abandono de algunas familias que no entregaban la dote de las novicias a su debido tiempo; viéndose las Superiores en el trance de prolongar el año de noviciado a las interesadas, sin saber hasta cuándo, por no atreverse a despedirlas. También se daba algún caso en que las mismas novicias, no encontrándose con ánimos para profesar, y faltándoles, por otra parte, la resolución necesaria para volverse a sus casas, optaban por continuar en el noviciado. En tales contingencias la Sda. Congr. encargaba a los respectivos Obispos que señalaran un plazo perentorio para la entrega de la dote, o para tomar la conveniente resolución, y, de no lograrlo, que obligaran a las Superiores a despedirlas sin más dilaciones.

Antes de cerrar este apartado importa registrar una declaración de la S. C. del Conc., que, si bien lleva la fecha del 9 de abril de 1644, aún no ha perdido su actualidad, y tiene aplicación exacta al can. 571, de que nos venimos ocupando.

La motivaron aquellas palabras del Tridentino, que arriba hemos reproducido, y que para mayor comodidad del lector repetiremos aquí: «Concluido el tiempo de noviciado, los Superiores admitirán a la profesión a los novicios que juzgaren aptos, o los despedirán del monasterio».

Se pregunta si tales palabras implican necesidad de admitirlos o despedirlos al concluir el noviciado, de suerte que no quede a la libre disposición de los Superiores negar el voto sin causa legítima a los novicios que reúnan las condiciones requeridas para ser admitidos a la profesión.

La respuesta de la Sda. Congr. fué que sin causa legítima no se puede negar el voto a tales novicios, ni mucho menos se les puede despedir (56).

9. LO QUE SE REQUIERE PARA LA VALIDEZ DE LA PROFESIÓN.—Entre las condiciones por el can. 572 enumeradas para que la profesión religiosa sea válida, dice en el § 1, n. 5, que ha de ser *expresa*.

(56) C. J. C. Fontes, Vol. V, n. 2649.

Esto ya venía rigiendo, en parte, desde el año 1858, en el cual la S. C. *super Statu Regul.* declaró abolida la profesión solemne tácita, y dispuso que para emitir válidamente los votos solemnes, después de los simples, se requería la profesión expresa, quedando por lo mismo completamente abrogada la profesión tácita (57).

El Código extendió eso mismo a todas las profesiones, sean simples o solemnes, temporales o perpetuas.

El derecho antiguo admitía la profesión tácita, que podía verificarse de tres modos: a) por el hecho de llevar durante un año el hábito de los novicios, si éste era igual que el de los profesos; b) cuando el novicio, ya púber, llevase por espacio de tres días, dentro del año de prueba, el hábito de los profesos, en aquellas religiones donde éstos lo usaban diverso del de los novicios, siempre que lo hiciera a sabiendas de que eso implicaba la profesión tácita; c) cuando un novicio voluntariamente ejercía actos que eran propios de los religiosos profesos.

El Concilio Tridentino, según opinaban comúnmente los autores, no abolió la profesión tácita, con tal que el novicio, al hacerla, tuviera los diez y seis años de edad, y uno completo de noviciado, y hubiera sido admitido por el Superior legítimo.

Además, se requería en el novicio intención de profesar, y que procediera espontánea y libremente, sin miedo ni coacción. Sin embargo, en el fuero externo la profesión se reputaba válida, aun cuando el novicio hubiera puesto dichos actos sin intención de profesar; en cuyo caso, si bien en el fuero interno realmente se hallaba libre de las obligaciones de los profesos, en el externo debía cumplirlas, a menos que probara con argumentos convincentes la falta de intención; y aun esto tenía que hacerlo en el plazo de cinco años, pasados los cuales no se le reconocía semejante derecho, toda vez que la profesión no impugnada en aquel plazo se la consideraba válida por presunción *iuris et de iure*, la cual, como es sabido, no admite prueba en contrario.

Una vez que ha quedado abolida la profesión tácita, nada tiene de extraño que el Código haya suprimido también lo del quinquenio

(57) C. J. C. Fontes, Vol., VI, n. 4383, XI.

para reclamar contra la profesión, limitándose a señalar las normas que registra el can 586.

La circunstancia del lugar afecta a la validez de la profesión?
Después de los requisitos por el can. 572 enumerados en el § 1, como necesarios para la validez de cualquier profesión religiosa, añade luego en el § 2, que para la de votos perpetuos, simples o solemnes, es menester, además, que haya precedido la profesión temporal, a tenor del can. 574.

El § 1 de este último canon, dice así: «En cualquier Orden, tanto de varones como de mujeres, y en cualquier Congregación de votos perpetuos, después de terminar el noviciado, y salvo lo dispuesto en el can. 634, debe el novicio hacer en la misma casa de noviciado, antes de los votos perpetuos, solemnes o simples, la profesión de votos simples valedera por tres años, o por más tiempo, si fuera mayor el que le falta para cumplir la edad necesaria para la profesión perpetua, a no ser que las constituciones exijan profesiones anuales».

Antes del Código los autores se dividían al estudiar dicha cuestión. Unos, como Fagnano y Ferraris, defendían que la circunstancia del lugar afectaba a la validez. Schmalzgrueber, por el contrario, afirmaba resueltamente que «el lugar no afectaba a la validez de la profesión, pudiendo, por tanto, hacerse no sólo en la iglesia o en el monasterio, sino también fuera de clausura, en cualquier lugar, puesto que nada hay establecido en el derecho acerca de ese punto (58).

Passerini examinó el asunto con verdadero interés, y después de pesar los argumentos que militan en favor de cada una de las dos opiniones, dice que la afirmativa es, a no dudarlo, más segura, pero que la negativa es ciertamente más verdadera y más probable de iure est verior et probabilior—atendiendo a que los Decretos de Clemente VIII distinguen entre la recepción al hábito y a la profesión, y, una vez que el novicio haya practicado el año de prueba en el convento designado para eso, y los Superiores del mismo lo hayan *admitido* a la profesión, nada obsta a la validez el que ésta se *emita* en otro lugar (59).

(58) Jus. Eccl. Univ., T. 3, Pars. IV, Tit. 31, § 7, n. 181.

(59) *De hom. Stat. et Off.*, T. 3, q. 189, Inspectio III, nn. 37-39.

Creemos que aun hoy se puede dar por buena esta explicación, y, por consiguiente, que no peligraría la validez de la primera profesión, si se emite fuera de la casa de noviciado.

Es cierto que la S. C. de Relig. pocos años después de promulgado el Código, no quiso reconocer como válida una profesión hecha fuera de la casa-noviciado, alegando que así lo determinaba el can. 574, en relación con el can. 572 § 2; pero no sabemos que haya continuado sosteniéndolo, y, sin duda, que entonces adoptó aquella actitud por inclinarse a lo más seguro.

Pero también es cierto que los autores no se muestran partidarios de ese criterio rigorista al exponer el alcance de los mencionados cánones. Y, a la verdad, parece que éstos se pueden armonizar muy bien diciendo que lo exigido por el can. 572 § 2, para la validez de la profesión perpetua, es que le hayan precedido tres años, por lo menos, de votos temporales, a tenor del can. 574; mas el que dichos votos se hayan emitido en la casa donde se practicó el noviciado sólo afecta a la licitud. Nunca debemos echar en olvido el can. 11, ni darle más extensión de la que le corresponde,

10. LA VIDA COMÚN.—No se le podrá tachar de exagerado al que afirme ser ésta una de las observancias más importantes, sobre todo si nos fijamos en los graves daños que de su incumplimiento se originan.

Consiste la *vida común*—desde el punto de vista que la consideramos aquí—en que todos los bienes pertenecientes a los religiosos constituyan, en cada comunidad, un fondo único, que ha de ser administrado a tenor de las constituciones de cada Instituto, y del cual se proveerá el vestido, alimento y demás necesidades de cada religioso, por el ecónomo legítimamente nombrado, que desempeñará su oficio bajo la dirección del Superior, según indica el can. 516 § 2.

Lo contrario se designa con el nombre de *peculio* o *vida privada*, y consiste en que cada uno administre en su favor ciertos bienes destinados al remedio de las necesidades corrientes. Si esto se practicara independientemente de los Superiores estaría en franca oposición con el voto de pobreza; pero aun contando con el permiso de aquéllos, es indudable que en nada le favorece.

Por eso el Código lo reprueba en el can. 594 para todas las casas

religiosas, y con más rigor urge el can. 587 § 2 la exacta observancia de la vida común en las de estudios, so pena de que, de no ser así, no puedan ser promovidos a las órdenes los alumnos.

El contenido del can. 594 es como sigue: § 1. En todas las religiones se ha de observar diligentemente por todos la vida común, aun en aquellas cosas que pertenecen a la comida, vestido y moblaje.

§ 2. Todo cuanto adquieran los religiosos, incluso los Superiores, a tenor del can. 580 § 2, y del can. 582 n. 1, debe incorporarse a los bienes de la casa, provincia o religión, y cualquier dinero y todos los *títulos* se depositarán en la caja común.

§ 3. El ajuar de los religiosos debe estar en consonancia con la pobreza que han profesado.

Los antecedentes de este canon los encontramos en el Decreto de Graciano, en las Decretales de Gregorio IX, y en el Concilio Tridentino.

El primero, en el c. 11, C. XII, q. 1, después de reproducir un párrafo de la regla de S. Agustín, donde se prohíbe a los religiosos tener nada propio, sino que todas las cosas deben ser comunes entre ellos, añade a continuación que si a alguno le ofrecen algún obsequio sus parientes, o amigos, o cualquier otra persona, pedirá permiso al Superior para recibirlo, y si éste lo autoriza, puede aceptarlo, pero no dispondrá de ello, porque eso le compete al Superior.

El Concilio III de Letrán prohibió el peculio a los religiosos, bajo pena de ser privados de la comunión en vida; y en la hora de la muerte, si no daban muestras de verdadero arrepentimiento, quedarían privados de los sufragios, y no podían recibir sepultura en el cementerio de los demás religiosos.

Consultado Clemente III respecto de un canónigo regular que había muerto sin querer desprenderse de ciertos bienes, que poseía ocultamente contra lo establecido en la regla, y a pesar de eso había recibido sepultura entre los demás, respondió el Pontífice que se le debía haber privado de sepultura eclesiástica, y, *post factum*, evitando el escándalo, que lo desenterrasen.

Inocencio III intimaba lo siguiente al Abad y monasterio de Subiaco: Prohibimos que ningún monje posea nada propio, y si alguno tuviera alguna cosa, deberá entregarla inmediatamente. Si en adelante llegara a descubrirse que alguno es propietario, se le amones-

tará para que se enmiende, pero si nada se consiguiera, sea expulsado del monasterio, y no se le vuelva a recibir mientras no cumpla las penas que según la regla le impongan.

Si a la hora de la muerte se descubre que un monje tenía alguna cosa propia, su cadáver será arrojado en el estercolero, y juntamente con él se arrojará lo que poseía, conforme lo hizo S. Gregorio, según él mismo refiere en los Diálogos. Por consiguiente, si a alguien le entregaren alguna cosa especial, no debe propasar-se a recibirla, sino que la pondrá a disposición del Superior o despensero (60).

A su vez el Concilio Tridentino mandó que «todos los religiosos... observen fielmente cuanto se refiere a la perfección de su estado, como son los votos de obediencia, pobreza y castidad..., y también la vida común, aun en lo que atañe a los alimentos y el vestido...»

«A ningún regular, tanto varón como mujer, es lícito poseer o tener como propios, ni siquiera en nombre del convento, bienes inmuebles o muebles, de cualquier calidad que sean, ni de cualquier modo que los hubiese adquirido; sino que inmediatamente los entregará al Superior para incorporarlos al convento. Ni en adelante podrán los Superiores conceder a ningún religioso bienes inmuebles ni aun en usufructo, uso, administración o encomienda. La administración de los bienes de los monasterios o de los conventos pertenece exclusivamente a los oficiales de los mismos, amovibles a voluntad de los Superiores. En cuanto al uso de los bienes muebles lo permitirán los Superiores, pero de tal forma que el ajuar de los religiosos se halle en armonía con el estado de pobreza que han profesado, sin que tengan nada superfluo; ni tampoco les nieguen lo necesario. Si se descubriere o se convenciere a alguno que posee algo de otra forma, se le privará de voz activa y pasiva, y también se le impondrán otras penas conforme a la regla y a las constituciones de su Orden» (61).

A esta última parte es correlativo el can. 2389, que dice así: Amonestese gravemente a los religiosos que quebranten en materia notable la ley de la vida común prescrita en las constituciones; y si no se enmiendan, debe además castigárseles con la privación de voz activa y pasiva, y si son Superiores, también con la del oficio.

(60) C. 2, 4, 6, X, III, 35.

(61) Sess. XXV, *de regul.*, c. 1, 2.

Comparando este último canon, y el 594 arriba transcrito, con lo legislado en el Tridentino, se advierte que el Código, no ya sólo en lo sustancial, sino también en varios detalles, reproduce la disciplina de aquél. Esto a la vez nos demuestra que los documentos emanados de la S. Sede durante el lapso de tiempo intermedio, con referirse directa e inmediatamente, unos a interpretar, y otros a completar lo del Tridentino, así éstos como aquéllos son útiles para mejor entender los mencionados cánones. No será, pues, trabajo mal empleado el traer a colación algunos.

Clemente VIII, decr. «Nullus omnino», del 23 de julio de 1599, después de recordar las disposiciones del Tridentino, que ya hemos visto, advierte que «ningún religioso poseerá ni usará como propios los objetos que para atender a sus necesidades se le hubieran concedido... Ninguna dispensa ni licencia de cualesquiera Superiores, concerniente a bienes muebles o inmuebles, les excusará de pecado ni de las penas señaladas por el Concilio» (62).

Pero acerca de este decreto conviene tener presente la declaración de la S. C. de Ob. y Reg. del 14 y 21 de febrero de 1845, donde advierte que Clemente VIII sólo niega a los Superiores la facultad de conceder a los súbditos licencia para retener los bienes muebles, cual si fuesen *proprios* (subraya la Sda. Congr.), pero no para que puedan conceder a los que se trasladan de un convento a otro, el uso de algunos objetos necesarios, en conformidad con lo autorizado por los estatutos o por la costumbre (63).

Hubo de intervenir igualmente la misma Congregación en algunos casos que le fueron presentados respecto de ciertas religiosas, las cuales recibían donativos de sus familiares o de otras personas para remediar algunas necesidades a las que la comunidad no solía proveer, por cuyo motivo las agraciadas pretendían tener derecho a disponer libremente de tales subsidios, en vez de entregarlos a la Superiora para que los aplicase a las necesidades de la comunidad.

Como puede suponerse, el fallo de la Sda. Congr. fué contrario a semejantes pretensiones, por ser opuestas al voto de pobreza. Siu embargo, no dejó de usar de cierta condescendencia, pues recomen-

(62) C. J. C. Fontes, Vol. I, n. 187.

(63) Id., Vol. IV, n. 1941.

dó a las Superiores que, una vez incorporados aquellos bienes al monasterio, los aplicasen en primer lugar a proveer a las agraciadas, y luego a las demás (64).

El conocido adagio de que «muchas veces lo mejor es enemigo de lo bueno», también se puede aplicar al asunto que venimos tratando. En efecto, ni siempre, ni a todos se puede exigir que obren con tanta perfección, que no deban los Superiores hacer uso en ocasiones de cierta indulgencia. Por algo el Concilio Tridentino al prescribir que en el ajuar de los religiosos no haya nada superfluo, se cuidó de añadir que tampoco se les niegue nada de lo necesario. No ignoraban aquellos sapientísimos varones que uno de los enemigos, si no de los más temibles, tampoco de los menos funestos, que se oponen a la vida común en las casas religiosas, es la cicatería por parte de los encargados de proveer a las necesidades de la comunidad.

11. LA FRECUENCIA DE SACRAMENTOS.—En este punto sí que la legislación actual acusa un progreso bien notable, si la comparamos con el derecho antiguo, y con la del Tridentino:

Verdad es que generalmente el Código, cuando se refiere a ciertas prácticas de piedad, se abstiene de emplear el modo imperativo, y hasta de hablar directamente con los súbditos, limitándose a recomendar a los Superiores que *procuren* inducirles a cumplirlas. Algo así como si sólo pretendiera sugerirles la idea, y estimularles a que procedan en eso de tal forma que les resulte casi espontáneo y conatural. (Véanse los cc. 125 y 595).

Procuren los Superiores—son palabras de este último canon en el § 1—que todos los religiosos:

3.º Se confiesen al menos una vez por semana.

Promuevan los Superiores entre sus súbditos—añade en el § 2—la comunión frecuente, incluso diaria; y dése libertad a los religiosos que tengan las debidas disposiciones para que puedan acercarse con frecuencia, y aun todos los días, a recibir la Sagrada Eucaristía.

§ 3. Pero si después de la última confesión sacramental, algún

(64) Por vía de ejemplo pueden consultarse los números 1358, 1438, 1534 de C. I. C. *Fontes*, Vol. IV. En el mismo sentido contestó la S. C. del Conc. en casos parecidos (véase nn. 2152 y 2343, Vol. V).

religioso diera un grave escándalo a la comunidad o cometiera alguna culpa grave y externa, puede el Superior prohibirle que se acerque a comulgar, mientras no se confiese de nuevo,

§ 4. Si hay alguna religión, de votos solemnes o de votos simples, en cuyas reglas o constituciones o también en sus calendarios, esté señalada o preceptuada la comunión en días determinados, semejantes normas tienen un valor puramente directivo.

En el Concilio de Viena se ordenó que «todos los monjes, ya se encontrasen dentro, ya fuera del monasterio, por ningún motivo dejaran de confesar, al menos una vez cada mes. Igualmente todos los primeros domingos de mes debían acercarse a la sagrada mesa en los monasterios, de no existir alguna causa en contra, que tenían obligación de manifestar al Abad, Prior, o confesores del monasterio, ajustándose a su dictamen en lo de acercarse o abstenerse de la sagrada comunión (65).

El Tridentino, refiriéndose únicamente a las monjas, recomendó a los Obispos y demás Superiores de tales monasterios que procurasen poner mucha diligencia para que en las constituciones se amonestase a las monjas que por lo menos una vez cada mes se confiesen y reciban la sagrada Eucaristía, para que fortalecidas con tan saludable ayuda puedan vencer valerosamente todas las acometidas del enemigo (66).

Del modo como se expresa el Tridentino cabe inferir que no intentó imponer obligación grave. Algunos autores, sin embargo, lo afirmaban, fundándose en que su objeto había sido urgir el cumplimiento de lo establecido en el Concilio de Viena (67).

En el decreto del 12 de febrero de 1679, relativo a la comunión frecuente, la S. C. del Conc., después de reprobar el rigorismo de ciertos autores, se expresaba de este modo en orden a las monjas: «A las que piden comulgar diariamente, se les ha de amonestar a que lo hagan en los días señalados por sus constituciones; pero si algunas sobresalen por la pureza de alma y el fervor de espíritu, de suerte que se las considere dignas de recibir con más frecuencia, y hasta

(65) C. 1, III, 10, in *Clement.*

(66) Ses. XXV, *de regul.*, c. 10.

(67) Véase Ferraris, *Prompta Bibl.*, v. Moniales, art. VI, n. 10.

diariamente, la sagrada Eucaristía, concédanselo los Superiores (68).

El decreto «*Quemadmodum*», promulgado por la S. C. de Obispos y Reg., el 17 de diciembre de 1890, modificó el anterior en la forma siguiente:

5. En lo concerniente a permitir o prohibir la sagrada comunión, dispone Su Santidad que tales permisos o prohibiciones son de exclusiva incumbencia del confesor ordinario o del extraordinario, sin que puedan los Superiores arrogarse la menor intervención en este negocio, exceptuado el caso de que un súbdito después de la última confesión hubiera dado algún escándalo a la comunidad, o cometido una falta grave y externa, mientras no vuelva a confesarse.

6. Se amonesta a todos que procuren prepararse diligentemente para recibir la sagrada comunión los días señalados en las propias constituciones; y siempre que por el fervor y aprovechamiento espiritual de alguno, juzgue el confesor que le conviene recibirla con mayor frecuencia, éste mismo se lo puede conceder. Empero, quienes hubieran obtenido licencia del confesor para comulgar con frecuencia, y aun diariamente, tienen obligación de ponerlo en conocimiento del Superior; mas si éste cree tener justas y graves causas en contra de semejante frecuencia, deberá exponerlas al confesor, y una vez hecho ésto, habrá de conformarse en absoluto con el dictamen del mismo (69).

No hará falta añadir que tales disposiciones pueden servir, al menos como norma directiva, aun después de promulgado el Código Canónico.

12. LA CLAUSURA EN LOS CONVENTOS DE REGULARES Y EN LOS MONASTERIOS DE MONJAS.—La clausura puede tomarse en dos sentidos, uno *formal*, y otro *material*.

En sentido material designa el espacio que, dentro de la casa religiosa, está destinado a la habitación y uso exclusivo de los religiosos.

Formalmente considerada, la clausura no es otra cosa que la ley en virtud de la cual, sin legítima licencia, se prohíbe a los religiosos la salida, y a los extraños la entrada en dichos lugares.

(68) C. J. C. Fontes, Vol. V, n. 2848.

(69) C. J. C. Fontes, Vol. IV, n. 2017.

Puesto que el Tridentino sólo se ocupa de la clausura de las monjas, de esa principalmente vamos a tratar, si bien antes dedicaremos unas líneas a la de los varones.

El can. 597—el primero que el Código consagra a esta materia—establece las normas que son comunes a la clausura de unos y otros. Es como sigue:

§ 1. En todas las casas de regulares, tanto de varones como de mujeres, canónicamente constituidas, aunque no sean formadas, debe guardarse la clausura papal.

§ 2. La ley de la clausura se extiende a toda la casa habitada por la comunidad regular, con los huertos y jardines cuyo acceso esté reservado a los religiosos; excluidos, además del templo público con la sacristía contigua, la hospedería para los forasteros, si la hay, y el locutorio, el cual, en cuanto sea posible, debe establecerse cerca de la puerta de la casa.

§ 3. Indíquense visiblemente los lugares que caen bajo la ley de la clausura; mas pertenece al Superior mayor o al Capítulo general, según las constituciones, o al Obispo, cuando se trate de un monasterio de monjas, señalar cuidadosamente los límites de la clausura o, por causas legítimas, modificarlos.

Están canónicamente constituidas aquellas casas que fueron erigidas después de haber obtenido la licencia de la S. Sede y del Ordinario local, a tenor del can. 497 § 1, según hemos visto en el n.º 1 de este artículo.

«Aunque no sean formadas», agrega el can. 597 § 1, es decir, aunque los religiosos que en ella habitan no lleguen a seis... (can. 488, núm. 5).

Cesa la ley de la clausura desde el momento que se disuelve legítimamente la comunidad, y también cuando todos los religiosos se ausentan de la casa por tiempo indefinido, no si la ausencia es por breve espacio.

En cuanto a la facultad que en el § 3 se concede a los Superiores para modificar los límites de la clausura, conviene advertir que no se extiende a los lugares que por derecho común están sometidos a esa ley, como son los claustros interiores, dormitorio, refectorio y demas oficinas interiores, sino sólo a aquellas piezas que, en cierto modo pueden considerarse como independientes o neutrales, v. gr., un sa-

lón de conferencias, u otra pieza por el estilo, y a condición de que para trasladarse a ellas no sea necesario pasar por alguno de los lugares sometidos a la clausura.

El Código zanjó la controversia que antes existía sobre si la sacristía estaba o no sujeta a la clausura.

La clausura de los regulares varones prohíbe que bajo ningún pretexto se admitan dentro de ella mujeres, cualquiera que sea su edad, clase o condición, exceptuadas únicamente las esposas, con su séquito, de los que a la sazón ejerzan la soberanía en los pueblos. Así lo dispone el can. 598, cuyo quebrantamiento lleva aneja la pena de excomunión simplemente reservada a la Sede Apostólica (canon 2342).

Fué S. Pío V, const. «Regularium», del 24 de octubre de 1566, el primero que prohibió bajo dicha pena la entrada de mujeres en los conventos de los regulares (70).

Para poner remedio a los múltiples abusos que andando el tiempo se habían introducido, Benedicto XIV, const. «Regularis disciplinae», del 3 de enero de 1742, urgió con gran rigor la exacta observancia de cuanto acerca de esta materia habían ordenado sus Predecesores, y revocó cualesquiera privilegios, prerrogativas y facultades de poder entrar, o permitir la entrada de las mujeres en la clausura de los regulares (71).

La clausura de las monjas. En los primeros siglos la Iglesia limitóse a recomendarla. A fines del siglo xiii la preceptuó Bonifacio VIII, const. «Periculoso», que luego confirmó el Concilio Tridentino, mandando terminantemente a los Obispos que velaran por su exacto cumplimiento, para lo cual les concedió amplias facultades a fin de que pudieran castigar a los infractores.

A las monjas les prohibió salir del monasterio después de la profesión, aun por breve tiempo, y bajo ningún pretexto, como no fuera con causa legítima, aprobada por el Obispo, no obstante cualesquiera indultos o privilegios.

En cuanto a la entrada de personas extrañas, lo prohibió bajo

(70) C. J. C. Fontes, Vol. I, n. 115.

(71) Id., n. 322.

pena de excomunión *latae sent.*, sin distinción de edad, condición ni sexo, de no mediar licencia del Obispo dada por escrito (72).

S. Pío V, const. «Decoris», del 1 de febrero de 1570, penó con excomunión reservada a la S. Sede, la salida ilegítima de las monjas (73).

Pío IX la confirmó en la const. «Apostolicae Sedis», del 12 de octubre de 1869, y el can. 2342 la reproduce casi a la letra.

Tocante a la entrada de personas extrañas establece el can. 600:

«Dentro de la clausura de monjas no se admitirá sin licencia de la S. Sede a ninguna persona de cualquier clase, condición, sexo o edad, a excepción de las siguientes:

1.º Al Ordinario del lugar o al Superior regular cuando hacen la visita canónica del monasterio, o a los Visitadores delegados por ellos, les está permitido entrar en clausura únicamente para inspeccionar el local, y cuidando de ir acompañados al menos de un clérigo o de un religioso de edad provecta;

2.º El confesor, o el que haga sus veces, puede, con las debidas cautelas, entrar en clausura para administrar los Sacramentos a las enfermas o asistir a las moribundas;

3.º Pueden entrar en clausura los que a la sazón ejerzan la soberanía en los pueblos y sus esposas con el séquito; e igualmente los Cardenales de la Sta. Iglesia Romana;

4.º Compete a la Superiora, con las debidas cautelas, permitir la entrada a los médicos, cirujanos y demás, cuyos servicios sean necesarios, obteniendo antes la aprobación, habitual siquiera, del Ordinario del lugar; pero si la necesidad es urgente, y no hay tiempo de pedir la aprobación, ésta se supone de derecho».

Gregorio XIII, const. «Ubi gratiae», del 13 de junio de 1575, y Paulo V, const. «Moniallum», del 10 de julio de 1612, revocaron todas las facultades anteriormente concedidas por la S. Sede a cualesquiera personas para entrar en los monasterios de monjas, castigando con pena de excomunión a quienes pretendieran continuar haciendo uso de tales facultades, e igualmente a las Superiores que se lo permitieran (74).

(72) Ses. XXV, de regul., c. 5.

(73) C. J. C. Fontes, Vol. I, n. 133.

(74) C. J. C. Fontes, Vol. I, nn. 147, 197.

A este mismo propósito declaró la S. C. del Conc., el 3 de julio de 1632, que ninguna costumbre podía prevalecer contra los decretos conciliares y las Constituciones Apostólicas que prescriben la clausura (75).

El 6 de febrero de 1924 publicó la S. C. de Relig. una muy completa *Instrucción sobre la clausura de las monjas de votos solemnes*, cuya traducción castellana se encuentra en A. A. S., XVI, 404-408, donde se expone con más detalle lo que en forma resumida contienen los cc. 600-603.

Trasladaremos aquí lo que hace más a nuestro propósito.

«Si el Obispo u otro Sacerdote preside la toma de hábito o profesión de las monjas, ni a ellos les es lícito penetrar en la clausura, ni a la postulante o a la novicia salir de la misma».

«El confesor, o quien haga sus veces, puede, con las debidas cautelas, entrar en la clausura para administrar los Sacramentos a las enfermas o para asistir a las moribundas. Esta facultad atañe al confesor ordinario del monasterio o a quien haga sus veces, a los cuales en fuerza del can. 514 § 2, toca la administración de los Sacramentos y la asistencia a las moribundas en los monasterios de monjas. A falta de ellos puede también entrar en la clausura otro Sacerdote».

Para oír las confesiones de las enfermas pueden entrar en la clausura, cuantas veces fueren requeridos, no solamente el confesor ordinario, sino también el extraordinario y el adjunto, o cualquier otro confesor llamado por una enferma grave, a tenor de lo que se dice en el can. 523.

«Para oír la confesión se prescriben las siguientes cautelas: dos monjas acompañarán al confesor hasta la celda de la enferma, y allí, ante la puerta abierta de la misma celda, aguardarán, mientras oye la confesión, para poder acompañarle de nuevo, cuando vuelva a la puerta del monasterio».

«Siempre y cuando ocurra que un sacerdote entre en la clausura para desempeñar alguno de los referidos ministerios, debe salir del monasterio tan pronto como haya acabado el tal ministerio».

Respecto del n. 4.º del can. 600, dice: «La Superiora, en virtud de

(75) C. J. C. Fontes, Vol. V, n. 2544.

la facultad que, a tenor de esta misma ley, le concede la S. Sede, puede permitir la entrada a todas aquellas personas, cuyos servicios sean necesarios dentro del recinto del monasterio; advirtiéndole, sin embargo, que debe obtener previamente la aprobación, siquiera habitual, del Ordinario del lugar. De donde se ha originado la práctica de que las monjas, al principio de cada año, escriban en un determinado libro la lista de todas aquellas personas, cuyos servicios se juzga que serán ordinariamente necesarios durante el año en el monasterio o en la huerta o en las oficinas que se hallan dentro del recinto del monasterio (tales como médicos u otras personas necesarias para curar a las enfermas, hortelanos, bodegueros, estableros, artesanos y otras personas por el estilo); el cual libro, presentan al Ordinario con el fin de que lo suscriba en orden a conceder la referida aprobación habitual. Pero si en algún caso extraordinario apremia la necesidad de entrar en el monasterio y no hay tiempo para pedir al Ordinario la aprobación, ésta se presume de derecho, o sea que la misma ley ratifica esta presunción».

«Sin embargo a la Superiora se le impone la obligación de emplear en cualquier caso las debidas cautelas. Estas, por lo demás, consisten en que las personas que entren, resulte de informes fidedignos ser de óptima fama y de buenas costumbres; que vayan acompañadas al lugar, donde han de prestar sus servicios, por dos monjas de las más graves; y que no se permita hablar con tales personas a ninguna monja, fuera de aquellas que han de tratar con las mismas de sus oficios».

A propósito del sacerdote que haya de suplir al confesor ordinario para administrar los últimos sacramentos, o también para llevar la comunión a las enfermas no por Viático, nos parece muy aceptable lo que insinúa Regatillo en «*Sal Terrae*» (1945) pp. 564-565, a saber, que dicho confesor puede delegar a otro sacerdote para administrarlos, no sólo en los casos de enfermedad, ausencia u otro impedimento del confesor ordinario, sino también sin motivo especial, aun por mera conveniencia.

Y después de alegar las razones en que se apoya, agrega: «Para evitar perplejidades, convendría que el Prelado o el confesor ordinario diesen delegación general al capellán, o a cualquier sacerdote

que la Superiora designase, por ej. a cualquiera que vaya a decirles la Misa a las monjas».

También opinamos que aún tiene aplicación lo que en su tiempo enseñaba Reiffenstuel tocante a la licencia necesaria para entrar en la clausura; el cual afirmaba que hacía falta licencia *especial*, advirtiendo que lo de especial, se refería a la licencia, mas no a la persona; de suerte que no siempre es menester señalar personas determinadas, al pedir la aprobación del Ordinario del lugar (76).

No menos atinada nos parece la observación de Passerini acerca de la entrada en la clausura de las monjas, cuando decía que para legitimarla se requieren dos cosas, a saber, necesidad y licencia. Según él, para que exista la primera, se precisan tres condiciones: a) que lo que se ha de hacer dentro del monasterio no pueda ser hecho por las monjas, b) que lo pueda hacer la persona que trata de entrar y c) que sea de precisión el hacerlo. Para que se cumpla este último requisito—añade—, no es menester que lo reclame una necesidad física, basta que sea moral, es decir una gran utilidad, ya se refiera a toda la comunidad, ya a parte de ella, ya, finalmente, a una sola monja; pero debe ser razonable (77).

En otros términos, no se puede dar por suficiente un motivo baladí, buscando cualquier pretexto a fin de satisfacer y cohonestar el capricho de alguien que desea entrar únicamente por el gusto de ver el convento por dentro, o de contemplar alguna pieza artística que allí se conserva.

Del contraste entre los nn. 1.º y 2.º del can. 600, mandando en el primer caso al Ordinario y al Superior religioso que lleven compañero al hacer la visita, sin decir nada en el segundo respecto del confesor, claramente se infiere que ha cesado la obligación que antes imponía a los confesores regulares el ir acompañados por otro religioso cuando hubiesen de entrar en la clausura a ejercer su ministerio con las enfermas; y se confirma con la mencionada Instrucción, la cual, tampoco dice nada a ese respecto, a pesar de contener normas tan detalladas y concretas.

(76) *Jus Can. Univ.*, L. III, Tit. 35, n. 58.

(77) *De hom. stat. et officiis*, T. 2, q. 187, art. 1, nn. 876-878.

Y claro está que si cesó la obligación, tampoco pueden dichos confesores permitir que ningún religioso les acompañe, porque si tal hicieran quebrantarían la clausura, lo mismo ellos que el acompañante.

¿Hay obligación de salir del monasterio tan pronto como se termine el asunto que motivó la entrada en él? Aunque la Instrucción citada sólo hace referencia a esto cuando habla del sacerdote que haya entrado para administrar los Sacramentos a las enfermas, es indudable que a todos se extiende semejante obligación. En este punto se hallaban acordes los autores antiguos. La variedad de opiniones comienza cuando tratan de señalar el plazo de tiempo que se necesita para que la demora llegue a materia grave.

Según Piat, todo lo que sea pasar de un cuarto de hora es ya suficiente para pecado mortal (78).

En cambio, otros autores excusan, no sólo de pecado grave, sino también de pecado venial, la permanencia innecesaria durante un cuarto de hora, siempre que no vaya acompañada de circunstancias desfavorables, y no obedezca a un fin malo (79).

Reiffenstuel se expresa del siguiente modo: «Aun cuando los que entran lícitamente en la clausura de las monjas deben salir, una vez terminado el negocio o la causa porque entraron; sin embargo, si se detienen algún tiempo, v. gr. para consolar a una enferma, o también para ver el monasterio, o sus oficinas, no pecan. Y la razón es, por una parte, que el precepto de la clausura debe entenderse no matemática sino moralmente, y por otra, porque la costumbre no lo interpreta con tanto rigor. En todo caso no es tarea fácil definir cuánto tiempo se requiere para pecar mortalmente. Lesio estima que quien se detuviera un cuarto de hora no pecaría ni venialmente; pero el que pasara notablemente de media hora cometería pecado mortal» (80).

Esta última opinión es la que juzgamos más aceptable. Téngase en cuenta, sin embargo, que en semejantes casos, aun cuando el pecado llegue a ser grave, el culpable no incurriría en la excomunión

(78) *Praelect. Juris Regul.*, T. 1, p. 366, q. 5, n. 3.

(79) Véase Passerini, *De hom. stat. et officiis*, T. 2, q. 187, art. 1, n. 902.

(80) *Jus Can. Univ.*, L. III, Tit. 34, n. 65.

decretada por el can. 2342, toda vez que ésta sólo se aplica a los que hubieran entrado sin la debida licencia, no a quienes la habían obtenido, y una vez dentro, permanezcan allí más de lo preciso.

Hasta aquí hemos tratado de la clausura *pasiva* de las monjas. Pasemos ya a ocuparnos de la clausura *activa* de las mismas. La regula el can. 601, en esta forma: § 1. A ninguna monja le es lícito salir del monasterio, una vez hecha la profesión, aunque sea por breve tiempo, y bajo cualquier pretexto, sin especial indulto de la Santa Sede, exceptuado el caso de inminente peligro de muerte o de otro mal gravísimo.

§ 2. Este peligro, si el tiempo lo permite, lo debe reconocer por escrito el Ordinario del lugar.

«Tales peligros son—dice la S. C. de Relig., en la *Instrucción* arriba cit.—los de incendio, inundación, ruina del edificio, los terrores de guerra, invasión militar y otros semejantes. Pueden también provenir estos peligros de parte de alguna monja, atacada, por ejemplo, de peligrosa demencia o de enfermedad epidémica, en cuyo caso dicha monja debe salir de la clausura para poner a salvo la comunidad. Con todo, si el tiempo lo permite, el Ordinario del lugar, a petición de las monjas, debe reconocer por escrito el peligro y la suficiencia de la causa para salir de la clausura».

«Por consiguiente, sin licencia de la S. Sede, no puede trasladarse una monja de un monasterio a otro, aun de la misma Orden, ni siquiera por poco tiempo; ni salir para hacer una nueva fundación, ni para ejercer el cargo de Abadesa o Superiora o de Maestra de novicias; ni para reponerse en la salud; ni para vigilar las obras de construcción de un nuevo monasterio. Sin embargo la Sda. Congregación suele conceder estos permisos por justos motivos y prescribiendo las debidas condiciones».

«Si el monasterio tiene azotea, podrán subir a ella las monjas con tal que esté debidamente rodeada de celosías por todas partes».

Para mejor proveer al aislamiento y tranquilidad de las monjas dispone el can. 602 que, a ser posible, la clausura del monasterio esté cercada de tal suerte que ni desde fuera se pueda ver a las personas de dentro ni desde dentro a las de fuera.

A este mismo propósito añade la mencionada *Instrucción* lo siguiente:

1.º Si hay ventanas que den a alguna plaza pública o a las casas vecinas, o que permitan la comunicación con los de fuera, deben estar provistas de vidrios opacos o de persianas de modo que se impida la vista de una y otra parte.

2.º Si, para que las monjas vean el altar, el coro tiene rejillas, éstas deben estar de tal manera dispuestas que los fieles, desde el lugar a ellos reservado, no puedan ver a las monjas.

3.º El confesonario debe estar situado de tal modo que el confesor quede fuera de la clausura y las penitentes dentro.

4.º El comulgatorio de las monjas ha de estar cerrado, o con puertecilla o con cortina, de suerte que las monjas no puedan ser vistas por los fieles.

5.º En la portería del monasterio, en la sacristía y dondequiera que se crea necesario, colóquese un torno en el muro por donde poder pasar las cosas necesarias. No hay inconveniente en que en tales tornos haya un agujerito por donde se pueda ver lo que se pone en los mismos.

Las monjas que salen ilegítimamente de la clausura en contra de lo que se prescribe en el can. 601, incurren *ipso facto* en excomunión simplemente reservada a la Sede Apostólica (can. 2342. n. 3.º).

13. LA EXENCIÓN DE LOS REGULARES.—Es un privilegio concedido por la S. Sede, merced al cual quedan aquéllos sometidos inmediatamente a ésta, y sustraídos de la jurisdicción de los Ordinarios del lugar, fuera de algunos casos expresamente señalados en el derecho.

Damos por supuesto lo concerniente a su historia, divisiones y demás puntos que suelen tratarse cuando se estudia ex profeso esta cuestión, por no ser de este lugar.

Pero haremos una excepción, transcribiendo un párrafo de la const. «Romanos Pontífices» de León XIII, 8 de mayo de 1881, el cual, exponiendo los motivos que sus Predecesores tuvieron para hacer semejante concesión, se expresa de este modo: «Aun cuando en la jerarquía eclesiástica, establecida por divina ordenación, los presbíteros son inferiores a los Obispos, y a su autoridad se hallan sometidos; sin embargo, a fin de que en las Ordenes religiosas permaneciera todo en mejor disposición y armonía, y los individuos que las

integran disfrutasen de paz y tranquilidad en el desenvolvimiento de sus actividades, y, finalmente, para contribuir al incremento y perfección de la convivencia religiosa, con razón los Romanos Pontífices, a quienes compete delimitar las diócesis, y señalar a cada cual sus respectivos súbditos, determinaron eximir el clero regular de la jurisdicción de los Obispos. No les indujo a tomar semejante resolución el intento de colocar a las comunidades religiosas en situación más ventajosa que la del clero secular, sino el hecho de que sus casas, por ficción del derecho, vienen como a constituir parcelas separadas de las diócesis. De ahí provino que las familias religiosas, que por derecho común deben estar sometidas a los Obispos en fuerza del puesto que éstos ocupan en la jerarquía, y también inmediatamente al Sumo Pontífice en virtud de su Primado, continuaron bajo la potestad de éste, habiendo sido sustraídas de la episcopal merced al mencionado privilegio. Pero, como de hecho, viven dentro de los límites de las diócesis, por eso el privilegio de exención fué dado con las correspondientes atenuaciones para dejar a salvo la disciplina diocesana, por cuyo motivo el clero regular continúa sometido en varios puntos a la potestad de los Obispos (81).

No podía hablar de otro modo el can. 615, toda vez que reproduce en síntesis dicha constitución.

Uno de los puntos en que, a pesar de la exención, los regulares continúan sometidos a los Ordinarios del lugar, es el consignado en el can. 616, que establece lo siguiente:

§ 1. No gozan del privilegio de exención los regulares que viven ilegítimamente fuera del convento, aunque sea con el pretexto de ir adonde se hallan sus Superiores.

§ 2 Si cometieran fuera del convento un delito y su Superior, previamente avisado, no les impone castigo, puede imponérselo el Ordinario del lugar, aunque hubieran salido legítimamente y hayan vuelto al convento.

El Concilio de Trento había dispuesto algo parecido en el cap. 4, Ses. XXV, *de regul.*, donde se lee: «No es lícito a los regulares salir de sus conventos, ni siquiera con el pretexto de ir adonde se hallan sus Superiores, a no ser que hubieran sido enviados o llamados por

(81) C. J. C. Fontes, Vol. III, n. 582, § 7.

los mismos. Y el que se hallare sin dicha autorización, dada por escrito, será castigado por los Ordinarios de lugar como desertor de su Instituto».

Y después, en el cap. 14 de la misma sesión, añade: «El regular, exento del Obispo, que—habitualmente—mora dentro del monasterio, pero que al encontrarse fuera—de paso—delinquiese con tal notoriedad que cause escándalo al pueblo, a instancia del Obispo, y en el plazo por éste señalado, debe su Superior castigarlo severamente, dando cuenta al Obispo del castigo impuesto; de lo contrario, aquél será privado del oficio por el Superior (mayor), y al delincuente podrá castigarlo el Obispo».

La diferencia entre lo establecido en los dos párrafos del can. 616, por una parte, y en los dos capítulos del Tridentino, por otra, consiste en que en el primer caso se trata de una ausencia ilegítima y, además, prolongada; mientras que en el segundo, la ausencia, sea o no legítima, se supone que es breve.

A pesar de que el Código no conserva la cláusula del Tridentino tocante a la notoriedad del delito y consiguiente escándalo por el mismo producido, nos parece que aun hoy se debe limitar la intervención del Ordinario local a los casos en que al delito acompañen dichas circunstancias; porque si bien se mira, sólo entonces hay motivo especial para la actuación de este Prelado, al efecto de atajar el daño que a sus diocesanos podría acarrearles aquel mal ejemplo, si no lo desvirtúa el castigo adecuado impuesto al delincuente; toda vez que en lo que afecta exclusivamente a la enmienda personal de éste, corre a cargo del Superior regular (82).

Pero no podemos decir otro tanto de la pena de privación del oficio con que el Concilio mandaba castigar al Superior que se resistiera a cumplir las órdenes del Obispo relativas al caso, ya que, según advierte el can. 6, n. 5.º, deben tenerse por abrogadas las penas antiguas si el Código no hace mención de ellas.

No queremos decir con esto que en tal caso no se le pueda imponer ninguna sanción; se podría, en efecto, acogiendo al can. 2404; pues no cabe duda que dicho Superior quedaría comprendido en él.

(82) Puede verse también lo que sobre el can. 616, hemos expuesto en «La Exención de los Religiosos» (a. 1938), n. 30.

Dependencia de los párrocos regulares del Ordinario local. Otro de los casos exceptuados, en que los regulares se hallan sometidos a los Ordinarios de lugar, es el concerniente a los que, bien sea como párrocos, bien en calidad de vicarios actuales o curados (v. can. 471), están al frente de una parroquia.

Refiriéndose a ellos el Concilio Tridentino, en la tantas veces repetida Ses. XXV, *de regul.*, c. 11, disponía: «En los monasterios o casas de varones o de mujeres, donde existe la cura de almas de personas seglares..., tanto los regulares como los seculares que la ejercen, están sometidos inmediatamente, en lo que atañe a dicha cura y a la administración de sacramentos, a la jurisdicción, visita y corrección del Obispo en cuya diócesis radican. Ni se nombrará allí para dicho cargo, aunque sea de los amovibles «ad nutum», sin el consentimiento del mismo y previo el examen que debe hacerse por éste o por su Vicario...; a excepción de aquellos monasterios o lugares en que tienen su residencia ordinaria principal los Abades, los Generales o los jefes supremos de las Ordenes».

Gregorio XV, const. «Inscrutabili», del 5 de febrero de 1622, urgió la exacta observancia del mencionado decreto. Lo mismo hicieron otros Papas, entre los cuales merece destacarse Benedicto XIV, const. «Firmandis», del 6 de nov. de 1744, en cuyos §§ 7-10 detalla lo concerniente a la visita local y personal del párroco religioso, de una manera tan completa, que juzgamos de verdadera utilidad extractarlos aquí.

§ 7. Al practicar la visita pastoral de las iglesias parroquiales administradas por los regulares, no le es lícito al Obispo visitar todos los altares, sino sólo aquél donde se reserva el Smo. Sacramento, y por consiguiente el Sagrario; la pila bautismal, si la hay; el confesonario donde suele oír las confesiones el párraco; el púlpito desde el que predica el mismo; la sacristia, para inspeccionar los armarios en que se guardan los utensilios sagrados que se usan para administrar los Sacramentos, así dentro como fuera de la iglesia; el cementerio de los feligreses; el campanario donde estén las campanas pertenecientes a la parroquia, en el caso de que las tenga propias; y, finalmente, aparte lo ya indicado, todos los vasos sagrados, tanto los que se destinan a contener las hostias consagradas, como los de los santos óleos, los del agua para bautizar, y los del

agua bendita que suele ponerse a la puerta de la iglesia para santiguarse los fieles al entrar.

§ 8. Muy semejante a la visita local, es la que se refiere a la persona del párroco, acerca de cuyo comportamiento, si es un Regular, en todo lo que atañe a las observancias de su Orden, no le compete al Obispo investigar, por ser eso de exclusiva incumbencia del Superior regular. Con todo, le está permitido al Obispo, mejor dicho, a él especialmente corresponde informarse de la vida y costumbres del párroco o del Vicario curado, incluso del regular, como quiera que las acciones del mismo, cuando son conocidas fuera del claustro, si son laudables, contribuyen grandemente a la edificación del pueblo; mientras que, por el contrario, si son menos rectas, le resultan muy nocivas.

§§ 9-10. Pertenece igualmente a la visita personal del párroco, y por ende le toca al Obispo examinar, con ocasión de la misma, lo concerniente a la residencia y al cumplimiento de todos los deberes anejos a la cura de almas, como son, la aplicación de la Misa *pro populo* en los días señalados, predicación, catequesis, administración de sacramentos, asistencia a los enfermos, etc., confección y guarda de los libros parroquiales, y, en una palabra, todo lo que el Obispo puede y suele investigar y exigir respecto de los párrocos seculares, ni más ni menos le pertenece en orden a los párrocos regulares, exceptuada únicamente la observancia regular; y cuando advierta que han faltado a sus deberes parroquiales, puede dictar los oportunos decretos y castigarles con las penas que merezcan; en lo cual, sin embargo, las facultades del Obispo no son privativas, sino que el Superior regular tiene con él derecho cumulativo, pero de suerte que si el Superior regular decreta una cosa y el Obispo otra, debe prevalecer lo decretado por éste (83).

El can. 631 en el § 2, reproduce casi a la letra estas últimas líneas de la Constitución benedictina; y en el § 1 hace otro tanto con lo del Concilio Tridentino, arriba transcrito, si bien con una diferencia importante, ya que el Código no conserva la excepción de éste en favor de los párrocos que moraban en el convento donde residía alguno de los Superiores allí indicados.

(83) C. J. C. Fontes, Vol. I, n. 349.

Vamos a cerrar este ligero ensayo de las relaciones entre el Concilio Tridentino y el Código Canónico en algunos de los puntos concernientes al tema que nos propusimos desarrollar, con una resolución de la S. C. del Conc. al Arzobispo de Manila, que aun cuando lleva la fecha del 9 de mayo de 1626, todavía conserva su valor.

Se trataba de saber si en virtud de la jurisdicción concedida por el Tridentino a los Obispos—y que, según hemos visto, el Código también les otorga—sobre los párrocos regulares, pueden aquéllos obligar a éstos a que con ocasión de los bautizos, matrimonios, funerales y demás funciones parroquiales, no cobren emolumentos más elevados de lo que fija el arancel diocesano, aun cuando para ello estuvieran autorizados por los Superiores regulares o por sus Capítulos Provinciales.

La respuesta de la Sda. Congregación fué afirmativa, o sea que, aun en tal supuesto, el Obispo puede imponer a los párrocos regulares que se atengan al arancel diocesano, sin serles lícito elevar la tasa fijada por éste (84).

Lo cual vale tanto como decir que también en este punto dichos párrocos dependen exclusivamente del Ordinario del lugar.

FR. SABINO ALONSO, O. P.

(84) C. J. C. Fontes, Vol. V, n. 2466.

El misterio de la Asunción y la firmeza teológica que ha alcanzado

Entre las cuestiones teológicas que hoy más apasionan y que atraen la atención de los autores se cuentan sin duda alguna las relativas a la Stma. Virgen. La Mariología ha alcanzado desarrollo exuberante, hasta llegar a constituir un tratado teológico de amplios vuelos, paralelo al tratado dogmático «de Verbo Incarnato». Al igual que éste, se divide en dos partes fundamentales: El tratado de la Unión Hipostática, y el que estudia la obra redentora del Verbo encarnado se ven correspondidos por otros dos similares, el concerniente a la Maternidad divina de María y el que trata de la Corredención por ella efectuada.

La segunda de estas dos partes constitutivas de la Mariología ha adelantado más. La Maternidad espiritual, la Corredención, la Mediación son funciones marianas mucho más conocidas hoy que en tiempos no muy lejanos. En cambio lo referente a la Maternidad divina, sin dejar de progresar, lleva un ritmo más lento. Quizá sea porque a ella pertenece *lo que ya está hecho*, lo dogmático; y a la parte soteriológica pertenece *lo que no está hecho aun*. Es de fe que María es Madre de Dios; por eso es Virgen y es Inmaculada. Pero no es dogmático que sea Madre espiritual, Corredentora, Mediadora. Y ni aun siquiera estas prerrogativas tienen sentido teológico del todo definido. De ahí que se presten a estudios de investigación y de aquilatamiento.

A pesar de todo ello, hay una cuestión particular, de las que se emplazan en la parte correspondiente a la Maternidad divina, que se estudia mucho. Por ser Madre de Dios subió en cuerpo y alma a los cielos. La Asunción es exigencia de su maternidad divina, no cabe duda, aunque también pueda llegarse y de hecho se llegue a afirmar-la partiendo de los oficios soteriológicos que desempeñó.

La Asunción es quizá el privilegio mariano que más literatura ha inspirado en estos tiempos. Mucha, y buena en gran parte. Y aun entre la que no es tan buena se encuentra mucho material bueno y utilizable. Han aparecido bastantes trabajos de carácter general, y otros en los que se estudian asuntos concretos, como los apócrifos asuncionistas, el pensamiento asuncionista en algún autor determinado, el valor peculiar de tal o cual argumento que en favor del privilegio se aduce, etc.

En esta abundante literatura hay obras con categoría de fundamentales. La de los PP. Hentrich y Moos, «*Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in coelum definienda, ad Sanctam Sedem delatae*»; la del P. Piana, «*Assumptio Beatae Mariae Virginis apud scriptores saeculi XIII*»; la del P. Jugie, «*La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*»; la del P. Oton Faller, «*De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. V. Mariae*»; el avance de una obra monumental, prometida por el P. Balic, que apareció en «*Antonianum*» (1946) con el título: «*De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariae in coelum*».

Muchos son los problemas que en estas obras se afrontan, aunque todos ellos convergen en uno: el de la definibilidad, que es el que hoy más preocupa. Hasta el punto que todos los demás, o se dan por resueltos ya definitivamente, o, si todavía se van resolviendo, es con miras a la definición que del misterio se espera.

El hecho de la subida del cuerpo de la Virgen a los cielos está de tal suerte establecido, que no se toleraría la menor sombra de duda. Si hubo en la edad media un sector bastante considerable que lo puso en tela de juicio, influenciado principalmente por la «*Epistola ad Paulam et Eustochium*», de autor anónimo del siglo ix, falsamente atribuida a S. Jerónimo, en la que se hace hincapié en la carencia de datos positivos asuncionistas, hace ya siglos que tal posición de duda fué superada, no sólo por el conocimiento de los datos que el Pseudo-Jerónimo notaba faltar, sino también por las razones de orden teológico que los autores, siguiendo la trayectoria de otro escritor del siglo ix atribuido falsamente a S. Agustín, fueron presentando. Repetimos que de la existencia o el hecho de la Asunción no se duda hoy lo más mínimo.

Pero esto no quiere decir que el hecho asuncionista no se afiance

cada día con nuevos argumentos, o con un estudio más preciso de los ya existentes.—Y así, por ejemplo, han aparecido estudios sobre los relatos apócrifos anteriormente conocidos y sobre otros nuevos que se han ido descubriendo; se ha valorado su contenido, que es verdadero, no obstante los detalles fabulosos de que se rodea el relato, detalles que desde luego es necesario rechazar. Se ha probado el fondo verídico de los apócrifos mediante estudios comparativos y por deducciones de exégesis rigurosa. Se ha llegado a determinar la época a la que se remontan; alguno de ellos es anterior a los primeros testimonios auténticos que poseemos; y finalmente se ha establecido que estos relatos responden a tradiciones muy antiguas existentes en muchas iglesias.—Con todo lo cual la prueba documental o positiva ha quedado revalorizada.

Prueba documental que también se ha reafirmado mediante los estudios hechos sobre la fiesta de la Asunción. La fiesta constituye, en realidad, un argumento histórico-teológico. Y su valor se ha puesto de relieve de una manera especial en estos tiempos. Como se ha puesto de relieve también el valor de otras razones estrictamente teológicas, derivadas de la exégesis de algunos textos escriturarios, tales como el protoevangelio y el capítulo XII del Apocalipsis. Y finalmente se ha deducido el privilegio mariano, por vía de verdadero raciocinio, de bastantes dogmas mariológicos (la maternidad divina, la virginidad, la Inmaculada).

No terminan en esto los estudios; no se limitan a probar más y mejor, lo que ya estaba bien probado. Versan también sobre *el sentido del privilegio*. La Asunción es un hecho cierto. Es más, definible. Pero, ¿qué se entiende por Asunción? ¿Son igualmente ciertas y definibles las diversas verdades que encierra: muerte, resurrección, ida al cielo, glorificación?

Dijimos hace un momento que todos estos problemas se estudian con miras a un fin: la definición, que es lo que hoy más preocupa. La definibilidad del misterio asuncionista es cosa admitida y probada hasta la saciedad. Y con vistas a que sea definido se hacen los estudios indicados sobre la existencia del hecho, sobre su contenido, sobre las razones teológicas que lo abonan.

Aunque todos los escritos tienen este fin, no todos lo abordan directa ni exclusivamente. Las *«Petitiones de Assumptione corporea*

B. V. Mariae in coelum definienda, ad Sanctam Sedem delatae, de los PP. Hentrich y Moos, se limitan al tema de la definibilidad. Y no para tratarlo exhaustivamente, sino para hablar de un argumento que la abona: el de la universalidad del sentido cristiano sobre dicha definibilidad. Y como no puede definirse una verdad si previamente no ha sido revelada, el valor de la obra consiste en proponer el argumento del sentir común de los fieles y de sus pastores, como prueba de la revelación del misterio. Tal es el fondo de los dos grandes volúmenes. Aunque no dejan de insinuarse en ellos otras razones en favor de la definibilidad, a medida que las peticiones esbozan los motivos en que se van fundando. Pero las peticiones mismas constituyen el argumento principal de la obra.

El trabajo del P. Piana, aunque circunscrito a los teólogos del siglo XIII, tiene una problemática más universal. Los teólogos de entonces, encuadrados todos ellos en el espíritu del Pseudo Agustín, tratan el problema de manera predominantemente teológica. De ahí que a pesar de la relativa escasez de datos positivos, máxime desconociendo, como desconocían, gran parte de los datos de los autores orientales, en los que más abundan las aportaciones asuncionistas; a pesar, digo, de la escasez de datos positivos, se inclinan por una confesión firme, y del misterio, apoyada en razones de orden netamente teológico.

Pero la obra más universal por los datos que aporta y por los problemas que afronta y resuelve (no siempre acertadamente) es la del P. Jugie. Trata de la existencia del misterio; de su contenido; del grado de certeza con que se ha admitido a través de los tiempos; de su definibilidad. Y trata todo esto desde el punto de vista histórico y desde el punto de vista teológico. La obra es monumental. No es posible, hasta hoy al menos, encontrar otra con tan abundante material. No hay cosa conocida sobre la Asunción de la que no se haga eco. Por eso creo que nadie podrá hablar hoy del tema sin hacer referencia a esta obra y sin haber encontrado en ella muchas cosas útiles y buenas. En este sentido el trabajo del célebre Padre Asuncionista forma época, y los escritos que vayan apareciendo serán con seguridad tributarios suyos.

Pero una cosa es la abundancia de material y otra la construcción que con él se ha levantado. De la construcción no puede decirse que

sea tan monumental como lo es la cantidad de datos recogidos. Es más, el edificio levantado por el P. Jugie no lo conceptuamos defectuoso sólo, sino rechazable. Rechazable en el doble aspecto: histórico y teológico. Y rechazable previamente en el método. Ha construido su obra con un método, y juzga de las cosas con un criterio tal, que creemos que el P. Jugie ha hecho menguadísimo favor a la definibilidad del privilegio mariano, en favor de la cual rompe lanzas.

La reacción no se ha hecho esperar. El opúsculo del P. Faller es una réplica bastante seria a muchas de las posiciones que el P. Jugie adoptó como firmes. Y el avance escrito en «*Antonianum*» por el P. Balic, otra. Y no serán los únicos a buen seguro.

ESTADO ACTUAL DE LOS PROBLEMAS ASUNCIONISTAS

El estado en que han quedado los problemas asuncionistas, como consecuencia de la aparición de todos estos estudios, es el siguiente:

Primero. El hecho de la ida de la Sma. Virgen en cuerpo y alma a los cielos, que está firmemente cimentado, y del que puede decirse que hace siglos nadie duda (salvo raras excepciones, como Launoy, Natal Alejandro, y en el siglo pasado Döllinger) ha sido notablemente favorecido al remozar los argumentos tradicionales y al presentar otros nuevos.

Se ha valorizado de varios modos la autoridad de los relatos apócrifos. En primer lugar precisando su antigüedad, respecto a la cual se ha llegado a la conclusión de que hay apócrifos anteriores a los primeros testimonios auténticos, que datan del siglo iv.—Además, se ha llegado a la probabilidad de que los apócrifos sean expresión de tradiciones locales existentes en las iglesias, y no fruto de la imaginación de sus autores.—Y finalmente, se ha determinado que, aparte los detalles contradictorios y fabulosos, hay en todos ellos un fondo común, muy verosímil. Fondo que, contrastado con los datos auténticos que tenemos a partir del siglo iv, resulta verdadero. Fondo, además, que data de antes del dicho siglo iv, pues antes de él aparece algún apócrifo y antes de él existen las tradiciones locales.

Se ha valorizado así mismo el argumento histórico-teológico fundado en la fiesta litúrgica del 15 de Agosto.—Se ha valorizado y se ha desvalorizado, porque de todo ha habido. En definitiva, en la

obra el P. Jugie, se prueba que el sentido de la fiesta es el de la ida en cuerpo y alma a los cielos.

Finalmente, a los argumentos de carácter estrictamente teológico, ya tradicionales, pues aparecen en el Pseudo-Agustín del siglo ix y se repiten constantemente en los siglos sucesivos, se han añadido los que un más detallado estudio exegético ha encontrado en varios pasajes de la Escritura; y los que un más hondo espíritu teológico ha descubierto en varios dogmas mariológicos. De suerte que hoy puede probarse con relativa facilidad que la Asunción de la Virgen al cielo está implícitamente revelada en textos escriturarios y en dogmas que ya creemos con fe divina.

Es verdad, sin embargo, que el P. Jugie, con manifiesto desenfado, se ha desentendido de bastantes argumentos teológicos, o al menos los ha desvalorizado notablemente.—En sustitución ha propuesto otros.—Pero repetimos lo que dijimos antes: que la obra, fecunda en material, es floja en valor constructivo. A pesar de la crítica del P. Jugie, buen número de razones teológicas quedan en pie.

Segundo. En cambio se ha debilitado bastante la doctrina de la Asunción del cuerpo *resucitado* de María. O sea, que la Asunción tomada en cuanto tiene como término *a quo* la muerte y resurrección, no ha ganado nada. Y podemos decir que ha perdido bastante.

En los tiempos pasados, hasta la definición dogmática de la Inmaculada, se tenía por cierta la muerte de la Sma. Virgen. Por tan cierta, si no más, como la ida en cuerpo y alma a los cielos.—Cierta históricamente, pues la abonan todos los apócrifos, con la gran autoridad que tienen; y la abonan ahí mismo los testimonios asuncionistas auténticos; la fiesta litúrgica, que se celebró siempre para recordar la muerte y la ida al cielo (antes aún la muerte); y el sentir común de los fieles, que daba a la fiesta este significado. Cierta teológicamente, porque, aparte el valor teológico que ya tienen, la fiesta y el sentir común de los fieles, se hallaban las razones fundadas en la carencia de justicia original por parte de María, y por ende, carencia del don de inmortalidad, que se perdió al perderse aquélla; en el hecho de que María fuese pasible; en el hecho de haber muerto Cristo; en el hecho finalmente de tener la Virgen gracia cristiana y ser propia de ésta llegar a la muerte con la que el cristiano se asemeja a su Cabeza, Cristo.

Pero al definir Pío IX que María fué concebida sin pecado original, vieron en ello algunos teólogos el fracaso de la primera y fundamental razón teológica. María tuvo justicia original; y por lo tanto, gozó del don de la inmortalidad.—Y afirmada la inmortalidad por esta razón doctrinal, se buscó la misma doctrina en razones históricas. El problema asuncionista es histórico y es teológico, y no iban a estar reñidos los dos aspectos. No iba a decirse que María por razones teológicas no debió morir, y por razones históricas probarse que murió.

El resultado ha sido que la historia, que hasta la definición de la Inmaculada había probado la muerte de la Virgen, se ha vuelto al revés. Y hoy históricamente se prueba la inmortalidad. El problema es muy hondo, y lo abordaremos con detalle más adelante.—Sólo indicamos ahora que hoy los teólogos piensan de muy diversas maneras sobre la muerte de María. Para todos es cierto que María está en cuerpo y alma en los cielos.—Para la inmensa mayoría está allí después de haber muerto y resucitado. Y sostienen esto con toda certeza. Y lo prueban histórica y teológicamente.—Para otros es dudoso si murió o no. Y desde luego importa poco según ellos, porque el asunto no es teológico sino exclusivamente histórico. Y la teología de la Asunción debe prescindir de él. Estos autores son menos que los anteriores.—Para otros, en fin, cuyo número es menor todavía, María no murió. Fué al cielo sin pasar por la muerte ni por la resurrección.

Como se ve, en este problema se ha retrasado bastante.—El libro del P. Jugie es muy vigoroso en este punto. Sostiene que la muerte de María es problemática, y que es preciso desglosarla del problema asuncionista.—Ya veremos a su tiempo los fundamentos históricos y doctrinales de esta posición y los graves fallos que tiene.

Tercero. El problema de la definibilidad de la Asunción ha sufrido graves modificaciones, y creemos que es serio quebranto, con lo que acabamos de decir. Es natural. Si se introducen modificaciones en el significado del misterio y en la certeza con que hay que admitir las diversas verdades que lo integran, necesariamente habrá que modificar la actitud ante la definibilidad del mismo.—Cuando se empezó a considerar la doctrina asuncionista como revelada, o mejor, como incluida en la revelación, y por lo tanto como definible, se

entendía por Asunción la ida *del cuerpo resucitado* al cielo. Y por lo tanto se suponía la muerte. Así lo enseñaban la historia, la liturgia, el sentir de los fieles y los teólogos, la teología misma.

Hoy el asunto de la definibilidad puede resumirse en los puntos siguientes: Primero, la definibilidad de la ida psico-somática al cielo es asunto concluido. Solamente el Dr. Ernst y los autores anónimos de un *Vademecum*, publicado en París en 1917, se han atrevido en nuestros días a negarlo.—Segundo, las razones teológicas por las que se prueba que es doctrina implícitamente revelada, han sido, generalmente, debilitadas por el P. Jugie. Y en este sentido ha perdido terreno el problema. Mejor diríamos que ha perdido razones. Pero siempre queda alguna razón indiscutida. Y para el intento basta.—Tercero, ha perdido muchísimo en cuanto a la extensión del objeto definible.—El objeto definible era, no hace muchos años, la ida del cuerpo *resucitado* al cielo; hoy es esto mismo para la mayor parte de los teólogos y de los fieles.—Pero para los teólogos que consideran la muerte como inexistente, o como dudosa, o como asunto que pertenece sólo a la historia, el objeto definible es la ida al cielo, o del cuerpo inmortal, o del cuerpo, prescindiendo de si previamente murió o no.

Es la Asunción una verdad compleja: incluye la ida al cielo, y la muerte y resurrección.—A su vez las dos verdades de la muerte y resurrección por una parte y de la ida al cielo por otra, son históricas y teológicas.—La ida al cielo tiene como parte histórico-teológica la salida de aquí, que pudo ser constatada por los hombres y obedecer a razones divinas. Y como parte estrictamente teológica la llegada al cielo, que no se puede saber sino porque Dios lo ha dicho.—La muerte y resurrección tiene carácter histórico en cuanto son hechos que pudieron ser apreciados por los contemporáneos, quienes a su vez pudieron dejar testimonio de los mismos.—Y tienen carácter teológico porque las razones de la muerte y de la resurrección pueden ser razones divinas, que escapan a la apreciación natural de los hombres. Y que por lo tanto no se pueden saber sino porque Dios las ha manifestado.

Parece natural que la problemática asuncionista debe tratarse con doble espíritu, y con doble criterio y con doble método. Con espíritu, criterio y método históricos; y con espíritu, criterio y método teo-

lógicos. La historia y la teología deben hablar cuándo se determina el hecho y la naturaleza del hecho.

Sin embargo ha habido una corriente, la inspirada por el Pseudo-Jerónimo, que se ha enfrentado con los problemas referentes a la Asunción, guiada por espíritu, si no exclusivo, sí predominantemente positivo; se exalta su valor y se afina su crítica.—Y en cambio se da de lado a lo teológico, despreciándolo, o minimizándolo en extremo. Ya el P. Jugie acusa este defecto en algunos autores, concretamente en Launoy, de quien afirma que «hizo una crítica severa, y hasta exagerada y falsa en algunos casos, y esto porque estaba animado de espíritu polémico y carecía de sentido teológico» (Op. cit. p. 431): «Lo que en el fondo faltaba a Launoy era la idea del desarrollo dogmático» (p. 442). Y de Natal Alejandro, más moderado que Launoy, hace este juicio: «Es a la vez teólogo e historiador, pero al tratar de la Asunción habla sobre todo como historiador» (p. 442). No podemos decir que el P. Jugie, cuya obra tanta influencia ha empezado a ejercer y seguirá ejerciendo, sea exclusivamente historiador; es también teólogo; pero su espíritu hipercrítico le lleva a caer frecuentemente en los defectos que él mismo ha observado en otros.

No cabe duda que da una importancia enorme a la parte histórica; que cataloga argumentos de carácter histórico-teológico, cuales son el de la fiesta litúrgica y el del consentimiento unánime de los fieles, entre los que abstraen de las relaciones con las fuentes reveladas, cual si no fueran argumentos teológicos (ps. 604 y sgts.), y que cuando propone los argumentos estrictamente teológicos se mueve con un desenfado y con una falta de respeto a los máximos representantes de la teología, que no puede menos de extrañar (p. 530).

El problema candente hoy no es el de la existencia de la Asunción, sino el de si es o no es definible en su doble verdad de muerte e ida al cielo; o si lo es en la verdad de la ida al cielo sólo.—Pues bien, también en esto se advierte el fallo que acabamos de aludir. El argumento tomado de la autoridad de los apócrifos, así como el de la autoridad de los Padres y teólogos queda frecuentemente sin coronar. Pues es sabido que una cosa no es definible porque la digan los Padres y los teólogos, sino porque está revelada. Confesamos que se hace llegar el argumento histórico hasta entroncarlo con la

tradición apostólica; y en este sentido es el P. Bover quien creemos ha acertado, al hacer resaltar el valor teológico de los apócrifos. (Estudios Marianos, 1947, p. 112 y sgts.). Pero no queda terminado todo aquí, pues es necesario empalmar el dato positivo con la revelación divina, y la tradición apostólica no es fuente de revelación. Lo es la divino-apostólica.—Los Apóstoles pudieron decir muchas cosas, con la autoridad humana que tenían. Estas cosas debemos tenerlas como ciertas. Pero no basta esto para que sean definibles. Se precisa que las diga Dios por ellos.

También hay exceso de historicismo al utilizar el argumento de la fiesta litúrgica. No cabe duda que de esta fiesta, conjugada con el sentir, común hoy entre los fieles, de que la Asunción está revelada, puede sacarse argumento válido en favor de la definibilidad. Pero para ello se precisa dar a la fórmula clásica: «*Lex supplicandi statuit legem credendi*» un sentido universal y no circunstancial, como hace el P. Jugie (p. 523); sentido universal que tiene y que le ha reconocido tradicionalmente la teología.

Estas consideraciones nos llevan a una conclusión: la de que no siempre se atiende debidamente al doble carácter de la verdad asuncionista: al histórico y al teológico. Con frecuencia se atiende más al primero que al segundo; y no faltan ocasiones en las que se supe- dita la teología a la historia y hasta se llega a hacer desaparecer aquélla.

EN QUÉ CONSISTE EL MISTERIO DE LA ASUNCION

Hecho el resumen de los problemas asuncionistas, veamos ahora de determinar concretamente dos: La esencia del misterio y el grado de certeza a que ha llegado.

La esencia del misterio consta de dos verdades: la ida psico-somática de María al cielo y la muerte y resurrección. Así se ha pensado durante muchos siglos con grande unanimidad; y así piensa hoy la mayoría de los teólogos; así piensan también los fieles; y así piensa la Iglesia, que da a su fiesta del 15 de Agosto este sentido.—Pero ya dijimos que a partir de la definición de la Inmaculada algunos teólogos enseñaron que María no murió; pues al no tener pecado no debió tener tampoco la pena del mismo, que es la muerte. Y

estudiando la tradición se halla algún indicio de la inmortalidad de María.

Estudiaremos por separado las dos partes: la ida en cuerpo y alma a los cielos, y la muerte y resurrección.

TRASLADO PSICO-SOMÁTICO DE MARÍA A LOS CIELOS.— Desde el siglo XIII, en el que quedó definitivamente establecida esta verdad, casi se puede decir que no ha habido quien la negara. Antes sí. Hubo quienes la desconocieron; quienes la negaron; quienes de ella dudaron. El siglo XIII marca la victoria franca del Pseudo- Agustín sobre el Pseudo-Jerónimo. Aquél, para quien la Asunción es cierta, sobre éste, para quien es dudosa. No faltaron después de dicho siglo XIII algunas voces indecisas, que de tarde en tarde se dejaron oír. Hemos citado (y no son las únicas) la del Canónigo de París, Juan Launoy (1678), la de Natal Alejandro (1724), la del profesor de Lovaina, Pedro Marant (1812). No negaban la Asunción, sino que, adoptando una actitud más histórica que teológica, decían que es verdad no suficientemente probada.—Döllinger más tarde (1890), califica de *leyenda* el misterio asuncionista.

¿Cómo se llegó a la unanimidad con que desde el siglo XIII se admite en la Iglesia la Asunción?

A partir del siglo II dos autores ejercieron gran influencia en el desarrollo del asunto. Los dos son desconocidos, y cada uno oculta su nombre tras el de uno de los dos grandes Doctores: S. Jerónimo y S. Agustín. En la *«Epístola ad Paulam et Eustochium»* aborda el Pseudo-Jerónimo varios problemas. Entre ellos el de la Asunción de María al cielo. Nosotros, viene a decir, sabemos que la Virgen murió; sabemos también que su sepulcro está vacío; asimismo confesamos que a Dios nada le es imposible, y por lo tanto pudo llevarse al cielo el cuerpo de su Madre. Pero no sabemos con certeza si lo hizo, porque no tenemos datos firmes que lo digan. «Multi nostrorum dubitant utrum assumpta fuerit simul cum corpore, an abierit relicto corpore. Quomodo autem, vel cum tempore, aut a quibus personis sanctissimum corpus ejus inde ablatum fuerit, vel ubi transpositum: utrumne resurrexerit, nescitur, quamvis nonnulli astruere velint eam iam resuscitatam et beata cum Christo immortalitate in coelestibus vestiri... Melius tamen Deo totum, cui nihil impossibile

est, committimus, quam ut aliquid temere definire velimus auctoritate nostra, quod non probemus... Quod nec nos de Beata Maria Virgine factum abnuimus (el hecho de la resurrección), quanquam propter cautelam pio magis⁷ desiderio opinari oporteat quam inconsulte definire quod sine periculo nescitur» (P. L. XXX, 122-124).

El Pseudo-Agustín trata también de la Asunción en su «*Liber de Assumptione Beatae Mariae Virginis*», y resuelve el problema de manera muy distinta. Es verdad, afirma, que la Escritura no dice nada referente a María, después del día de Pentecostés, y por lo tanto no podemos encontrar en ella datos positivos sobre el traslado de su cuerpo resucitado al cielo. Pero, aunque no lo diga la Escritura lo dice la razón en ella fundada. «Quid ergo de Mariae morte, quid de ejus assumptione dicendum est, nisi quaerendum ratione quid consentiat veritati?». (P. L. XL, 1144).— La razón tiene algo que decir, y lo dice. María subió al cielo en cuerpo y alma. Lo pedía su dignidad de Madre de Dios; así lo pedía el honor de su Hijo, que no debía permitir que el cuerpo del que tomó el suyo conociera la corrupción del sepulcro; así lo exigía la perfecta reproducción en María de lo que pasaba en Jesús: ella fué «fide et opere Christi ministratrix et devota usque ad eius mortem secutrix non plus grèssu quam imitationis... Si ergo merito Mariae viventi prae omnibus donata est gratia, mortuae erit minuenda? Absit». (1147). Y después de todas estas consideraciones estrictamente teológicas concluye: «Consideratis igitur his universis, et vera ratione confitendum censeo Mariam in Christo et apud Christum esse... apud Christum glorioso ad aeternitatis gaudia assumptam, benignitate Christi honoratius susceptam caeteris, quam hic gratia honoravit prae caeteris atque ad communem humilitatem non esse adductam post mortem, putredinis videlicet et vermis et pulveris, quae suum et omnium genuit Salvatorem» (1147).

Como se ve, el carácter de los dos escritos es muy diferente. El primero, ante la carencia de pruebas positivas suficientes en favor del traslado al cielo, por una parte; y ante el sepulcro vacío, por otra, permanece en la duda. No se atreve a resolver, y lo deja todo a la omnipotencia de Dios. Pero la duda se convertiría en una aceptación, fruto, no de pruebas, sino de deseos.—En cambio el segundo advierte que se trata de un problema, más que histórico, teológico-

co. Y careciendo de pruebas positivas lo resuelve decididamente con razones teológicas.—Uno y otro carecen de pruebas positivas, porque, dice el P. Jugie, ignoraban la rica tradición de las iglesias orientales (o. c., p. 360).

Estas dos obras se partieron la influencia ejercida sobre los escritores latinos desde el siglo x. Lo que vale decir, que absorben todo el movimiento asuncionista de la Iglesia a partir de ese siglo, ya que en el Oriente desde entonces poco se produjo.—Más adelante veremos el albur que corrieran estos dos movimientos, de aceptación dudosa uno; de aceptación decidida otro.

¿Por qué pasos se llegó a las dos netas posiciones que acabamos de señalar en el siglo ix? ¿Qué tradición asuncionista hay en los siglos anteriores? Ya en el siglo iv encontramos alguna indicación, que se acentúa en el v y en los sucesivos, con S. Efrén, S. Gregorio Niseno, S. Epifanio, Timoteo de Jerusalén, S. Ambrosio.—En el siglo v hay ya relatos apócrifos, que hablan de la ida del cuerpo resucitado de María al cielo.—En el mismo siglo v empiezan las fiestas litúrgicas, que si bien en un principio tenían sentido de *dormición*, celebrándose en ella la muerte de la Virgen, estuvo sujeta a un proceso evolutivo, y ya en el siglo vi aparece en la iglesia copta con el sentido de muerte y de Asunción.—En los siglos vii, viii y ix, hay muchos escritores que hablan de la Asunción; bastantes nada dicen de ella; algunos dudan; no faltan quienes la niegan.—No puede hablarse de un sentimiento común respecto al particular.—Sin embargo el movimiento asuncionista crece, y se observa incluso en la multiplicidad de apócrifos. Apócrifos que manifiestan el sentir de muchas iglesias. La tradición asuncionista es más fuerte en Oriente que en Occidente. Entre los escritores de Occidente, S. Isidoro de Sevilla y S. Beda el Venerable, testifican positivamente que nada saben del asunto.

Del siglo iv al ix se nota un crescendo notable en la materia, manifestado en las fiestas, los apócrifos y los testimonios auténticos. Crescendo muy sensible y rápido en Oriente, y más lento en Occidente. En el indicado siglo ix aparecen los dos escritos atribuidos a S. Jerónimo y a S. Agustín; uno y otro manifiestan la escasez de datos positivos (repetimos la advertencia del P. Jugie, sobre el desconocimiento de la tradición oriental por parte de los autores de ambos

escritos) en la tradición, y sobre todo la inexistencia de los mismos en la Escritura.

Desde el siglo ix; en que aparecen los escritos del Pseudo-Jerónimo y del Pseudo-Agustín, hasta el xiii, en el que la victoria del segundo es clara y terminante y clara y terminante por lo tanto la posición asuncionista en sentido afirmativo, desde el siglo ix hasta el xifi no puede decirse que haya variado el panorama peyorativamente. El Pseudo-Jerónimo ejerció influencia en el período post-carolingio; pero fué una influencia mediatizada por el Pseudo-Agustín. Se ve en la corriente jeronimiana una desazón, un sentido de posición incómoda que conduce a los autores a expresiones casi contradictorias. Diríase que el espíritu les dictaba que María había ido al cielo en cuerpo y alma; pero que la carencia de datos les frenaba y les impedía decir lo que dictaba el espíritu. De ahí las expresiones contradictorias de Atton de Vercelis, de S. Odilón de Cluny, del Abad Guiberto, de Alano de Lila, todos ellos sostenedores de que no se sabe si María está en cuerpo y alma en el cielo, y afirmadores también de que lo está.

Junto a esta corriente jeronimiana, dudosa e insatisfecha de sí misma, está la corriente agustiniana, decidida, y que gana terreno sensiblemente. Los autores que sostienen con firmeza la Asunción de la Sma. Virgen, inspirados por las razones teológicas del Pseudo-Agustín, son más en número que los que la dejan sin decidir. Y, como hemos dicho, en el siglo xiii son ya casi la totalidad. Encierran su pensamiento en fórmulas de expresión algo tímida: *«pie creditur»*, *«pie credendum»*, etc., pero en estas fórmulas, como diremos más adelante, se expresa una convicción del todo firme de la doctrina asuncionista.

Las etapas por las que pasó la doctrina asuncionista son, por lo tanto, las siguientes: desde el siglo iv en que aparecen los primeros testimonios, hasta el siglo ix, llega a hacerse doctrina común en Oriente y bastante generalizada en Occidente, hasta el punto de concretarse en las fiestas de la dormición, del tránsito y de la Asunción. Desde el siglo ix, en el que aparecen los dos escritos atribuidos a S. Jerónimo y a S. Agustín, puede decirse que hay unanimidad en admitirla: con timidez e indecisión en los que siguen las huellas del Pseudo-Jerónimo; con firmeza, en los que siguen las del Pseudo-

Agustín.—Estos últimos se han impuesto ya en el siglo XIII, a partir del cual la doctrina asuncionista se acepta con casi completa unanimidad como cierta.

Pero hace falta salvar el bache de los primeros siglos. ¿Cómo se puede probar que es verdadero un hecho, cuya primera testificación aparece más de trescientos años después de realizado? ¿Es que no hay ningún testimonio asuncionista en los tres primeros siglos? Advirtamos, ante todo, que siendo la Asunción un problema teológico, podría existir el bache histórico a que nos referimos y no sería obstáculo para probarlo teológicamente, como lo hizo el Pseudo Agustín, lo hicieron los teólogos que en él se inspiraron, y siguen haciéndolo los teólogos hoy en día, cuando prueban que se trata de un privilegio incluido en verdades reveladas y en dogmas marianos.

Y no decían esto para soslayar la dificultad histórica a la que acabamos de aludir, dificultad que puede salvarse y de hecho se ha salvado. El P. Bover acaba de publicar en *«Estudios Marianos»* (1947), un trabajo revalorizando los apócrifos asuncionistas. Alguno de éstos es anterior al siglo IV; en general todos ellos reflejan, no el pensamiento del autor, sino de las iglesias en las que aparecieron, en las que había ya tradiciones asuncionistas establecidas; y estas tradiciones probablemente tienen un origen apostólico.

Es cierto que no todo cuanto hay en los apócrifos puede ser verdadero, pues se encuentran detalles fabulosos e inverosímiles; y a veces hasta contradictorios. Pero esto no quiere decir que todo sea falso. En los apócrifos puede encontrarse la verdad *deformada*. La labor del crítico no será la de negar la verdad, sino la de despojarla de la deformación. La verdad neta será la que quede después de haber despojado las narraciones de todos los detalles contradictorios e inverosímiles. Sobre todo si lo que queda es un fondo razonable y al mismo tiempo común a todos los escritos. Este fondo razonable, y que se encuentra en todas las narraciones es el de la muerte, la resurrección y el traslado del cuerpo resucitado al cielo.

Advirtamos que casi todos los apócrifos son posteriores al siglo IV, en el que aparecen las primeras noticias auténticas de la Asunción; pero hay algunos que fueron escritos antes. Concretamente el *«Transitus Sanctae Mariae»* de Leucio. Este, que fué discípulo de los Apóstoles, debió escribir a principios del siglo II.

Los escritos de Leucio están llenos de herejías, y fueron reprobados por el decreto de Gelasio; pero entre los reprobados no se halla el «*Transitus Sanctae Mariae*».—Tránsito, sin embargo, que según el relato del Pseudo-Melitón, está lleno de falsedades.

Otra consideración de suma importancia debemos hacer. Juan de Tesalónica alude en su narración del Descanso de María, a las *tradiciones locales*, a los *escritos heréticos* y a los *escritos verdaderos* sobre la Asunción. De las tradiciones locales dice que tuvo que purificarlas; y de los escritos asegura que los verdaderos fueron escritos antes que los heréticos. ¿No habría algún escrito apostólico anterior al apócrifo de Leucio; y no sería este escrito la fuente común de las tradiciones de las iglesias, deformadas por el trascurso de los años y recogidas en tantos relatos apócrifos que han llegado a nuestros días?

Es la explicación más natural, verosímil y lógica. Debió existir una fuente común, apostólica, con influjo en todas las iglesias que se fueran fundando; fuente común que desapareció; contenido de dicho documento o de dicha tradición que se fué deformando, y que llegado el tiempo afloró en tantas narraciones de un mismo hecho, con fondo común todas, pero con detalles muy diversos y hasta contrarios.

Dijimos a su tiempo que la ida de María en cuerpo y alma a los cielos es una doctrina teológica. Y que hay razones teológicas que la abonan. En tiempos pasados no se encontró argumento apodictico escriturario en favor de la Asunción; y los autores que escribían bajo la inspiración del Pseudo-Agustín acudían a la analogía de la fe, y a las exigencias de la divina maternidad de María y del amor filial de Jesús.—Vefan; además, una alusión al misterio en aquellas palabras del Salmo 131 (v. 8): «*Surge Domine in requiem tuam; tu et arca sanctificationis tuae*».

Hoy se ha adelantado mucho en este camino teológico. La Asunción se prueba, no sólo por la analogía de la fe, o por las conveniencias de los privilegios marianos (el de su maternidad divina, el de la plenitud de su gracia santificante) como hacía el Pseudo-Agustín, ni sólo por el sentido acomodaticio de algunos textos escriturarios, sino además por el camino de verdadera inclusión en textos formalmente revelados y en dogmas marianos aceptados con fe di-

vina.—En una palabra, la Asunción de la Sma. Virgen es hoy una verdadera y rigurosa conclusión teológica, definible de fe divina.

MUERTE Y RESURRECCION DE LA SMA. VIRGEN.—El privilegio asuncionista incluye, según dijimos anteriormente, las dos verdades de la ida al cielo y de la muerte y resurrección previas. Hemos hablado extensamente de la primera, que es hoy del todo indiscutible. De propósito hemos dejado la segunda para el último lugar, a pesar de ser cronológicamente anterior, porque se trata de una verdad discutida hoy; más discutida y más incierta hoy que en tiempos pasados. Ya hemos advertido que la definición dogmática de la Inmaculada Concepción tuvo la virtud de desorientar a algunos autores en éste punto particular.

Se ha discutido bastante, en estos últimos tiempos, sobre si la muerte y resurrección entran a formar parte del misterio asuncionista, o si el misterio se constituye solamente por el traslado de María en cuerpo y alma a los cielos. Algunos dicen que no es parte, puesto que en realidad no murió o si murió se trata de algo estrictamente histórico, ajeno a la teología y al dogma. Bittremieux escribió un artículo (*Ephem. Theol. Lov.*, 1931) afirmando que la Asunción, en abstracto prescinde de la muerte y la resurrección, pero en concreto no. Y así es en efecto; asumir es llevar, trasladar, sin determinar si lo llevado o trasladado ha muerto y resucitado o no ha muerto. Pero en concreto, tal cual la Asunción de María se realizó, el cuerpo asumido fué un cuerpo *resucitado*.

La tradición auténtica, desde los albores asuncionistas, en el siglo iv; la tradición apócrifa, que recoge lo que en la Iglesia se admitía ya antes del siglo iv, según ha quedado demostrado; la fiesta litúrgica, a través de sus vicisitudes; las razones teológicas, están contestes en que la Asunción tiene como término *a quo* el cuerpo resucitado de María. Y que por lo tanto, supone la muerte de la Virgen.

Pero la definición de la Inmaculada dió pretexto a algunos para afirmar que María fué inmortal, pues no tuvo pecado, y la muerte es estipendio del mismo. Al probarse teológicamente que fué inmortal, era preciso poner la historia en consonancia con la teología. Y se lanzaron los autores a buscar razones históricas de la inmortalidad de la Virgen. El resultado fué muy vario: unos admiten decidida-

mente que María no murió; otros lo dudan; otros, al no tener razones suficientes para probar una cosa u otra, afirman que se trata de algo meramente histórico, que no afecta para nada a la teología. Esta es la posición que adopta el P. Jugie: «Un grupo reducido de teólogos en el transcurso de los siglos, cuyo número ha aumentado después de la definición de la Inmaculada, han desglosado la idea de la Asunción propiamente dicha del hecho de la muerte... Según ellos, el misterio de la Asunción consiste esencialmente en la glorificación del cuerpo y del alma de la Madre de Dios, a su partida de este mundo, prescindiendo del modo cómo se realizó la partida... Nosotros somos de esta opinión» (o. c., pág. 2). No es que niegue que María haya muerto. Para él esta cuestión está por decidir, y hoy es discutible. Por lo tanto debe prescindirse de ella en la definición. «No intentamos decidir si María murió o permaneció inmortal. Para hacerlo necesitaríamos pruebas decisivas en favor de una de las dos tesis, o mejor, hipótesis. Y hemos demostrado que faltan estas pruebas». (P. 582).

Estas palabras no son perentorias. El peso de tantos siglos que han afirmado la muerte de María; de tantos teólogos; de la fiesta litúrgica del 15 de Agosto; de las graves y serias razones teológicas, es muy grande para que pueda todo ello conmoverse ante la confusión producida en algunos autores por un falso concepto de la justicia original y de la gracia conferida a María en su concepción inmaculada.

Como se ve, el punto central de todo esto es la muerte. Si María murió, debió resucitar antes de ir al cielo. Pero, ¿murió en realidad? La respuesta a esta pregunta abarcará tres puntos: a) carácter del hecho de la muerte de María; b) su prueba histórica; c) su prueba teológica.

a) *Carácter del hecho de la muerte de la Sma. Virgen.*—¿Es esta muerte un hecho exclusivamente histórico o tiene también carácter teológico? No cabe duda que fué algo histórico, sujeto al espacio y al tiempo, y apreciable por quienes pudieron verlo. Pero fué también un hecho teológico. No vemos por qué se ha de quitar a la muerte de María un carácter que tienen todas las muertes: la de Adán, la de Cristo, la de los hombres. La muerte de la Virgen es algo teológico. Y se prueba, no con razones probables sólo, sino

con razones decisivas. Lo raro sería que no lo fuera. La Virgen murió, no sólo por razones naturales, sino también, y principalmente, por razones divinas. Con lo que sale del ámbito de la sola historia para entrar también en el de la teología.

Sabido es que la muerte y la inmortalidad son propiedades inherentes a la naturaleza misma de los seres. Y por lo tanto, el hecho de que estos mueran o permanezcan sin morir es natural e histórico. Natural y perteneciente a la historia es que el hombre muera, porque tiene naturaleza disoluble. Natural y perteneciente a la filosofía es que el alma no muera, porque tiene naturaleza inmortal. Pero no tienen esta naturaleza de tal modo, que no quepa un hombre inmortal y un alma que en un momento determinado desaparezca; pues sabido es que, además de la potencia natural, todas las cosas tienen otra obediencial, referida a un ser extraño y superior. Y si este ser extraño y superior es Dios, el límite de la potencia es sólo el imposible o el absurdo. El hombre, de suyo mortal, puede ser inmortal por don gratuito de Dios; el alma, de suyo inmortal, puede desaparecer por determinación de Dios también. Y como quiera que lo que depende de la libre voluntad de Dios no se conoce sino porque él lo manifiesta, no puede hablarse de inmortalidad del hombre o de mortalidad del alma si previamente no ha dicho Dios que el hombre no ha de morir o que tal alma determinada se aniquilará. La voluntad divina, que hace que lo mortal no desaparezca, da carácter teológico a la muerte o a la inmortalidad, puesto que éstas suceden por las razones divinas que han movido a la voluntad de Dios a hacer lo que hace.

Doctrina teológica o hecho teológico es todo aquello que tiene conexión con alguna verdad dogmática o teológica. Y serán más teológicas o más dogmáticas una doctrina o un hecho cuando, no sólo tengan conexión con lo teológico o lo dogmático, sino que además su misma razón de ser (la del hecho o la de la doctrina) tenga estos caracteres. Es lo que acaece en la actual providencia con la muerte y la inmortalidad de los hombres; con la muerte y la inmortalidad de Cristo. Y ¿por qué no va a acaecer con la muerte o con la inmortalidad de María?

Adán era mortal por naturaleza, e inmortal por un don gratuito de Dios, incluido en la gracia de la justicia original; por lo tanto era

inmortal por una razón teológica. Perdida la justicia original, volvió a su estado natural que era mortal: pero no se hizo mortal en el sentido de que la muerte fuera un mero fenómeno natural; sino en el sentido de que la muerte es una sanción del pecado. Desde entonces la muerte de Adán y de todos cuantos de él reciben la naturaleza humana tiene una razón teológica, y es por lo tanto un hecho teológico. Y no la considera adecuada y perfectamente quien la estudia como un hecho natural e histórico. Este estudio está bien para el historiador y para el filósofo; para el teólogo, que debe llegar hasta la razón última y divina, que es la indicada, no.

Nuestra muerte, efecto de la disolubilidad de nuestra naturaleza, tiene la misma explicación teológica que la de Adán. Acaece porque nuestra naturaleza no está dotada de la justicia original; y no lo está porque Adán, que debía transmitírnosla tal cual la tenía, y nos la hubiera transmitido con esta justicia si no la pierde, nos la transmitió sin ella, por haberla perdido.

Los hombres que vivirán cuando acaezca el fin del mundo deben morir por ley natural y por ley teológica también. Pero existe una razón divina de excepción, señalada expresamente por S. Pablo cuando afirma que Dios ha determinado (El sabrá por qué) que tales hombres no mueran.

Si todo esto es así, ¿por qué no va a ser teológica la muerte de María? La mortalidad humana no tiene hoy otra explicación última que la teológica, que consiste en el pecado de Adán, por el que quedó con naturaleza sujeta a muerte, y sujeta a muerte la comunica a sus descendientes. Por el pecado de Adán, aunque no por el pecado propio, era mortal María, y por ese pecado murió. Además de ser mortal por otras razones divinas, cuales son, por ejemplo, las fundadas en imperativos de la gracia cristiana que tenía.

Creemos que padece miopía teológica quien asegura que la muerte de María es un hecho exclusivamente histórico. Es teológico, como acabamos de demostrar. Y aunque falle la historia puede sobre ella hablar la teología, y certificarla.

La idea que sobre esto tiene el P. Jugie es peregrina. Para él afirmar que María murió es hacer una afirmación netamente histórica. Y decidir esta muerte por razones teológicas es hacerlo completamente *a priori* o sin fundamento. Ahora bien, históricamente no se

puede hablar con certeza de la muerte de María; y los argumentos que se dan en su favor, por ser *a priori* no tienen valor. «Puede negarse que este problema (el de la muerte) presente en sí carácter dogmático. No hay que excluir *a priori* la hipótesis de que la Madre de Dios, inmaculada desde su concepción, no haya muerto, aunque tuviera carne pasible y mortal como Jesús redentor, y haya pasado a la vida gloriosa e inmortal como hubiera pasado Adán si no hubiera pecado. A ello le daba derecho estricto su concepción inmaculada, y se le pudo conceder como se concederá a los justos que vivan cuando el Salvador venga segunda vez, como enseña S. Pablo» (p. 3).

No hemos querido privar al lector de la transcripción del pasaje para que aprecie por su cuenta el contenido. Afirmar que María murió es excluir *a priori* un derecho a la inmortalidad, que le conviene por haber sido concebida sin pecado; derecho que tuvo Adán y que tendrán, por excepción, quienes vivan cuando el Salvador venga por segunda vez.—Pero es el caso que la teología no niega *a priori* este derecho a María. Lo que pasa es que quienes se lo atribuyen, se lo atribuyen *a priori*.

Las razones positivas de carácter divino con las que hay que juzgar al hombre ante la muerte son: *el derecho a la inmortalidad*, parte integrante de la justicia original; lo tenía Adán, quien en su virtud no hubiera muerto. *La obligación de morir*, impuesta como sanción del pecado de Adán, a la naturaleza humana del mismo y por lo tanto a la de quienes de él debían de recibirla, que naturalmente la recibirían como la tenía, o sea, mortal. Esta obligación la tienen todos los que de él vienen.—Finalmente, *el derecho a la inmortalidad*, fundado en una excepción positiva de Dios hecha en favor de los que vivan cuando venga por segunda vez el Salvador. Estas son las tres determinaciones *positivas* de Dios que conocemos.—Todo cuanto fuera de esto se diga es pura fantasía y puro *apriorismo*.

Ahora bien, atribuir a María la inmortalidad sin que conste la excepción en su favor, como consta la excepción en favor de quienes vivan cuando el fin del mundo, y sin que conste tampoco que ha sido excluida de la raza de Adán, raza condenada a la muerte como sanción por el pecado del mismo Adán, ya que por éste se le quitó la inmortalidad y se le dejó sujeto a la muerte, y sujeto a la muerte y al

dolor transmitió la naturaleza que tenía; atribuirle la inmortalidad en estas condiciones es atribuírsela *a priori*.—El hecho de ser inmaculada no la excluye del decreto de la muerte: primero porque la muerte es inherente a la naturaleza *tal cual quedó por el pecado original originante*, y no tal cual queda por el pecado original originado. El pecado de Adán dejó su naturaleza sujeta a la muerte; y así la transmitió. De suerte que podemos nosotros no contraer pecado, como no lo contrajo Cristo, y seremos mortales, salvo que medie algún privilegio. Y segundo, porque el hecho de no tener pecado original no da la justicia original, y por lo tanto ni el don de la inmortalidad que es inherente a ella.

Hemos visto que, para el P. Jugie, la muerte de María es un hecho histórico, y resolverlo por razones teológicas es resolverlo *a priori*.—Insiste en la misma idea cuando en otro lugar escribe: «Según nuestro parecer, no constando la muerte de la Sma. Virgen claramente en la Escritura y no encontrándose certeza de la misma en la tradición de los seis primeros siglos, esta muerte se nos presenta como un hecho histórico envuelto en oscuridad y sin pertenecer, como necesariamente conexo, a ninguna verdad revelada». (p. 503-504). Es exacta la afirmación de que la muerte de María no consta claramente en la Escritura; pero no lo es que no esté necesariamente conexas con ningún dato revelado. Acabamos de ver que lo está con el de ser descendiente de Adán.

Concluyamos que esta muerte, como todas, y más que todas, es un hecho teológico. Y que por lo tanto puede y debe probarse con razones teológicas. La deficiencia de las históricas no debe conducir a negar lo que está teológicamente probado.

c) *Prueba histórica de la muerte de María*.—La muerte de la Virgen está históricamente, cuando menos tan cimentada como la Asunción. Nosotros creemos que está más. Si desde los primeros siglos se afirma y se cree que María subió en cuerpo y alma a los cielos, se cree también que previamente murió y resucitó. El P. Jugie, nada sospechoso de parcialidad en favor de la muerte, se expresa así: «Bajo esta forma compleja (incluyendo la muerte, la resurrección y el traslado al cielo) nos ha llegado la idea del misterio (asuncionista) siguiendo una tradición que se remonta por lo menos hasta fines del siglo vi y, según algunos, bastante más» (p. 2). Y en

otro lugar se hace a sí mismo una objeción tomando como punto de partida la afirmación que acepta de que «la solemnidad litúrgica del 15 de agosto, al menos primitivamente, y aun en nuestros días en las Iglesias orientales, es ante todo la fiesta de la muerte de la Virgen» (p. 504).

La prueba histórica de esta muerte se remonta, no al siglo vi, sino al siglo ii. No hace falta repetir lo que sobre los apócrifos dejamos dicho; solamente recordar que hay alguno que data de dicho siglo, y que en él se relata la muerte de María. El crédito que nos merece no es despreciable, pues quedó también indicada la probabilidad de dependencia respecto a otros documentos anteriores, o a tradiciones precedentes, sin duda alguna apostólicas. Es, pues, lícito hablar de una tradición referente a la muerte, que se remonta a los mismos testigos que la presenciaron.

Pero dijimos que el argumento histórico en favor de la muerte de María era, a nuestro parecer, más abundante que el argumento en favor del traslado al cielo. En efecto, entre los siglos v y ix hubo en bastantes autores desconocimiento, o duda de la Asunción; y en ellos había conocimiento de la muerte. Tenemos un ejemplo claro en Jacobo de Sarug, cuyas palabras citaremos más adelante; y en las primeras fiestas litúrgicas, que eran fiestas de la muerte y no de la ida al cielo.

Desde el siglo ix hasta el xiii se dividieron los autores en dos grupos: los que escribieron influenciados por el Pseudo Jerónimo, que dudaban de la Asunción y afirmaban la muerte; y los influenciados por el Pseudo-Agustín, que admitían las dos cosas.—Vemos, pues, que la muerte gozó en este período de mayor aceptación. Y de mayor aceptación gozó también del siglo xiii en adelante; pues siguieron los fieles y los teólogos admitiéndola sin excepción, mientras que de la Asunción dudaron unos pocos, según queda constado en otro lugar.

Es a raíz de definirse la Inmaculada, cuando la corriente en favor de la inmortalidad toma cuerpo, favorecida por razones de índole teológica. Estas razones teológicas avivaron el espíritu crítico-histórico, y se pusieron de relieve algunos indicios que la antigua tradición conservaba, favorecedores de la inmortalidad. Contra la muerte de María, y por lo tanto en favor de su inmortalidad, se es-

grimen dos argumentos históricos: uno estrictamente histórico y otro histórico-teológico.

El estrictamente histórico consiste en lo siguiente: Mientras que los Padres que en los primeros siglos afirman la muerte lo hacen de pasada, sin darle importancia, y como si hablaran de cosa no pensada, hay otros que la niegan ex profeso. Y se aducen los testimonios de S. Epifanio y de Timoteo de Jerusalén (siglo v). E incluso se habla de una tradición jerosolimitana en que se sostiene la inmortalidad.

El P. Jugie pone muy de relieve lo que acabamos de decir. Pero ya le han dado cumplida respuesta el P. Balic en el citado trabajo de «*Antonianum*» y el P. Faller, en el opúsculo que también hemos citado.

Antes de nada debe decirse que el hecho de que los Padres de los siglos iv y v afirmen la muerte, sin ampliar detalles y sin discutirla, no deja de tener valor. No es que no valoraran el hecho, o que no lo valoraran suficientemente, o que lo afirmaran por afirmarlo; es más bien señal de que recordaban un asunto admitido por todos, eco de una tradición muy universal (eco que recogieron por aquel entonces algunos apócrifos que aún hoy se conservan).

Aparte de esto, no es cierto que quienes afirman la muerte lo hagan sólo de paso, y como sin pensarlo. Los testimonios que de San Efrén aduce el autor, indican bien claramente que el Santo apreciaba perfectamente el hecho de la muerte, que considera en funciones de relación con la perpetua virginidad de María. (P. 60). También lo apreciaban Severino de Gábala y S. Agustín. Para verlo no hace falta nada más que leer los mismos testimonios que el P. Jugie aduce en las ps. 63-67. Del siglo v es el insigne testimonio de Jacobo de Sarug, consistente en una Homilía especial, compuesta para recordar la muerte, los funerales, y la sepultura de María, contados con todo detalle. «Huic Matri finis advenit, ut in novum mundum migraret... Ad Matrem hujus Christi Jesu, Filii Dei, mors venit ut calicem gustaret. Accessit Joannes ut verus magister domus, et exequias peragit lucidi corporis Beatae...» (p. 84).

Sobre los testimonios de Timoteo de Jerusalén y de S. Epifanio en favor de la inmortalidad, debe decirse que no son decisivas. El primero se presta a interpretaciones contrarias. Y lo más natural es

que se interprete en consonancia con lo que dicen *los demás de su tiempo*. Darles este sentido no es ligereza. En cambio, sí lo es darles un sentido favorable a la inmortalidad, sin encontrar fundamento más sólido que la obscuridad de los mismos textos interpretados. ¿A qué se reduce el texto de Timoteo? A una afirmación de la inmortalidad de María *hasta nuestros días*. ¿De qué inmortalidad se trata, de la del alma, ya gloriosa, o de la del cuerpo que no murió? He ahí lo que hace falta poner en claro, y en lo que la exégesis del P. Jugie tiene su fallo. El P. Faller le ha probado que el texto es más inteligible si se trata de una inmortalidad del alma. En cuyo caso este testimonio único en favor de la inmortalidad del cuerpo no tendría valor a los efectos para los que es traído. Y quedaría Timoteo como afirmador de la inmortalidad del alma de María, que después de haber dejado el cuerpo subió al cielo.

Al P. Jugie le admira la desenvoltura con que algunos teólogos se desentienden de este texto, incómodo para la posición favorable a la muerte (p. 70, nota); pero no dejarán muchos de admirarse de la facilidad con que el autor lo considera como categórico para la inmortalidad (p. 517).

El testimonio de S. Epifanio aun tiene menos valor. Para él, la muerte de la Virgen es algo *que se ignora*. No se sabe si ha muerto o no: si ha muerto de esta manera o de la otra. El mismo P. Jugie lo deja ver en su obra.

Finalmente, la alusión a la tradición jerosolimitana en favor de la inmortalidad es un exceso de optimismo. Esta tradición se reduce a los textos de los presbíteros Hesiquio y Crisipo, que en la primera mitad del siglo V vivieron en Jerusalén. El primero compara a Jesús y María y dice: «Si tú (Jesús) eres la perla, Ella será la concha. Puesto que tú eres el sol, Ella necesariamente se llamará cielo. Como tú eres la flor que no se marchita, la Virgen es el arbusto de incorrupción, el jardín de inmortalidad» (p. 76). Es el jardín en el que se da la flor que no se marchita, que nos ha dicho ser Cristo. ¿Qué valor tienen estas palabras para constituir las como exponentes de una tradición en favor de la inmortalidad de María? Tampoco valen las palabras de Crisipo cuando llama a María «vara *siempre verde* de Jesé». «Puede ser, dice el P. Jugie, que el autor aluda con esta expresión a la inmortalidad». Suposición excesivamente optimista.

Ahora bien, ¿bastan para fundamentar la inmortalidad de María un texto equívoco de Timoteo, de fácil interpretación en favor de una inmortalidad referida al alma; un texto de S. Epifanio en el que confiesa ignorar si la Virgen murió; y estos dos de los que el primero se refiere a la inmortalidad de Jesús, y el segundo se limita a dirigir a María la frase amable de «vara de Jesé siempre verde»? ¿Y qué vale todo esto contra los testimonios explícitos que hemos citado, y que pertenecen a la misma época, en los que se habla de la muerte de María; y contra los apócrifos, cuyo va'or es bastante importante, y de los que algunos son también de la época?

Pero se ha buscado también a la inmortalidad fundamento histórico-teológico. Es el de la fiesta litúrgica, de la que se ha hecho desaparecer la oración «Veneranda», en la que se aludía claramente a la muerte.

El resumen de la historia de la fiesta es el siguiente. Aparece en el siglo v, según consta en la homilía de Jacobo de Sarug, cuyo sentido es perentorio. Habla de la muerte, de los funerales y de la sepultura. Es verdad que algunos autores dicen que la fiesta empieza en el siglo vi y que la homilía de Jacobo de Sarug perteneciente al v no obedece a la fiesta de la muerte, sino a la fiesta de Santa María, que entonces se celebraba. Lo bien cierto es que algunos apócrifos del tiempo hablan de esta fiesta de la muerte; incluso uno, el de Smidt, afirma que los Apóstoles dispusieron la celebración de tres fiestas de María, una de ellas ésta.

A partir del siglo v, según las mayores probabilidades, existe ya la fiesta de la muerte de María. Y este sentido siguió teniendo, aun cuando se cambiara de denominación. En la fiesta de la Asunción siguió recordándose la muerte, recuerdo recogido en la oración «Veneranda», que se reza desde el siglo viii. En el siglo xiv desapareció esta oración. ¿Fué por razones de fondo, o fué por razones de otra índole?

No vamos a inquirir ahora cuáles fueron los motivos determinantes de la desaparición. Pero desde luego es cosa probada que no fueron motivos doctrinales. No fué el propósito de quitar de la fiesta el recuerdo de la muerte, recuerdo que la Iglesia nunca dejó de tener; que los fieles nunca dejaron de aceptar; que los teólogos nunca dejaron de probar. No hubo ofensiva contra la conmemoración de la

muerte; la idea de que la Virgen muriera antes de ir al cielo no se debilitó por este cambio. Es más, la oración que lo recuerda quedó todavía, y aún permanece hoy, en algunas liturgias particulares, como la de la Orden de Predicadores.

Y de la liturgia romana no desapareció la idea al desaparecer la oración «Veneranda». Se conservó en la secreta «*Subveniat... quam etsi pro conditōne carnis migrasse cognovimus...*» Es, creo, violentar las cosas, querer ver en la palabra *migrasse* un sentido de traslado, independiente de la muerte. Escribe a este propósito el P. Balic: «Non obscura allusio ad mortem B. Virginis invenitur... in ipsa liturgica oratione *Subveniat: 'etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus'* etc., dummodo velimus elementares servando regulas sanae hermeneuticae illam interpretari. Non enim licet subtilem interpretationem verbi '*migrandi*' sequi secundum significationem quam istud habet apud Lucretium aliosque, sed secundum historicum Ecclesiae sensum. Quippe duodecim et amplius seculorum cursu omnes gregis Christi Pastores, omnes theologi omnesque sacri oratores uno ore interpretari perrexerunt hodieque pergunt, liturgicam orationem istam naturali illo atque obvio sensu quo olim, scilicet saeculo XIII, Matthaeus ab Aquasparta O. F. M. eam interpretabatur dum dicebat: '*Etsi propter conditionem carnis (Maria) migravit a corpore, et interveniente morte anima a corpore vere fuit separata, tamen mortis nexibus teneri non potuit*'» (*Antonianum*, p. 55).

Hay, pues, que concluir que históricamente es firme la sentencia de que María murió. Y que la inmortalidad carece de fundamento histórico.

c) *Prueba teológica de la muerte de María.*--Hemos probado que esta muerte, como todas las que en la actual providencia se producen, es un hecho teológico. Y por lo tanto puede probarse con razones teológicas.

Son muchas, las que suelen darse y no vamos a exponer todas. Solamente sí recordar que algunas de las que se proponen como históricas son de carácter teológico también. Tal la autoridad de los Doctores, universal en el espacio y tan venerable en el tiempo, pues empalma, como vimos, con los mismos Apóstoles. A esta autoridad de los escritores deben añadirse la tradición de las iglesias, a la que hace alusión el Tesalonicense en su escrito sobre la *Dormición*

de María; y la fiesta litúrgica, con sentido tan preciso y claro de muerte y de tránsito al cielo. ¿No es todo esto algo sustantivamente teológico? Recordamos, y hacemos nuestras las expresiones con que el P. Jugie critica la posición hipercrítica y excesivamente histórica de algunos autores, concretamente de Juan Launoy, de quien dice que escribió sus trabajos asuncionistas sin sentido teológico. Y así sucede cuando se habla de las razones indicadas sin atribuirles más valor que el de simple historia. Esto es desconocer la naturaleza de lo que es un consentimiento tan grande de autores y de fieles, una tradición tan antigua de la Iglesia, una fiesta litúrgica tan universal.

Otra razón teológica que afirma la muerte de la Virgen es su procedencia de Adán. Esta procedencia es de fe, como es de fe la unidad de origen del género humano. Está formalmente revelado que Adán fué desposeído de la justicia original, y por lo tanto de la inmortalidad y de la impasibilidad. Y trasmitió a sus descendientes la naturaleza tal cual le quedó después de pecar, mortal y pasible. Como la trasmitió también pecadora. Salvo excepción, que debe constar, todos los hombres nacen con el pecado original; la excepción consta en favor de María. Salvo excepción, que debe constar también, todos los hombres nacen mortales, excepción que no consta más que en favor de quienes vivirán cuando venga el Salvador por segunda vez.

Ni se diga que María debe ser inmortal, por ser la muerte estipendio del pecado y carecer María de él. Si así fuera, también debería carecer de todo padecimiento, pues del pecado es también éste consecuencia. Y no obstante sabemos que padeció. La muerte y la pasibilidad, propiedades inherentes a la naturaleza humana, pero de las que Dios nos había librado gratuitamente cuando creó a los primeros Padres en estado de justicia original, las tiene hoy la humanidad como consecuencia del pecado de Adán, por el que, no la naturaleza suya individual sólo, sino la naturaleza humana en él y en quienes de él la tenían que recibir, quedó sujeta al dolor y a la muerte. ¿Y acaso María no la recibe de él? María es, pues, mortal por la razón teológica de su descendencia de Adán, descendencia, que es de fe, como sabemos.

En esto suele padecerse una equivocación. Piensan muchos que

la muerte es un efecto del pecado original *originado*. Puede serlo, desde luego. Pero a falta de esta razón está la anterior, la de ser efecto del pecado original *originante*, del pecado original de Adán. En nosotros será efecto de los dos, del originante y del originado. En María fué efecto del originante sólo, del de Adán, quien por él quedó con naturaleza mortal, y mortal la transmitió.

Dios hizo que María no tuviera pecado original, y lo hizo previniéndola con la gracia. No con la gracia de la justicia original, sino simplemente con la gracia. Para no tener pecado basta la gracia, no hace falta que sea la original. Y si tuvo la gracia sólo, lo único que puede de ella deducirse es que no fué enemiga de Dios; no que no debe morir. Para morir le queda la razón de haber recibido la naturaleza mortal, como efecto del pecado de aquél de quien la recibía.

Las únicas razones teológicas de inmortalidad (razones naturales no hay ninguna, pues el hombre por naturaleza está destinado a la muerte) que hoy conocemos son dos: *el derecho a ella, fundado en la justicia original* y *el fundado en un privilegio de excepción*. El primero lo tuvieron sólo los primeros padres; el segundo los últimos que en el mundo vivirán. Ni uno ni otro se encuentran en María.

Todavía hay otra razón más, derivada de la naturaleza de la gracia de la Virgen. Esta gracia no es la de la justicia original, hemos dicho, sino que es una gracia que le ha sido concedida «*intuitu meritorum Christi*»: es una gracia cristiana. Y la cristiana, a diferencia de la original, tiene exigencias de muerte. La primera daba el don de inmortalidad; ésta conduce a la muerte para santificarla y santificar con ella a quien la sufre. El cristiano se hace, con la gracia, una vivencia de Cristo; y Cristo murió. Murió no por exigencias naturales (esto no es el límite de la consideración del teólogo, sino del filósofo), sino sobre todo por exigencias divinas, que consisten en el entronque suyo con Adán de quien viene y en haber sido dotado de una gracia redentora, por la cual era destinado a la victimación y a la muerte. Desde entonces la gracia cristiana conduce a la muerte, por la que el cristiano se asemeja a Cristo víctima y hostia.

Además, todo cristiano resucita. Y no por exigencias naturales, sino por exigencias de asimilación a Cristo resucitado. María, como cristiana, tiene que pasar por la muerte y por la resurrección. En un

plan de divinización y sobrenaturalización independiente de Cristo, cabría hablar de un traslado de María a los cielos sin morir y sin resucitar; en el plan de sobrenaturalización y divinización por el camino de su Hijo (y ella es la primera y la más perfecta cristiana, la primera y la más perfecta imitadora de Cristo) es inconcebible la ida al cielo sin pasar por la resurrección y la muerte.

Queda probado, tanto histórica como teológicamente, que María murió y resucitó antes de ser trasladada en cuerpo y alma a los cielos.

CERTEZA QUE HAN ALCANZADO ESTAS DOS VERDADES

Como quiera que el misterio asuncionista está integrado por dos verdades: muerte y resurrección más traslado al cielo, y las dos verdades son históricas y teológicas; parece natural que al hablar de la certeza nos refiramos a la certeza de las dos.

La verdad primera es histórica en su totalidad, pues en el espacio y el tiempo se realizaron la muerte y la resurrección, y una y otra fueron constatadas por los contemporáneos; y así mismo teológica en su totalidad también, porque una y otra obedecen a razones sobrenaturales y divinas. —La segunda, el traslado al cielo, es histórica en su término *a quo*, y exclusivamente teológica en su término *ad quem*. Puede decirse de ella lo que Sto. Tomás dice de la Ascensión de Cristo: «Ascensio Christi quantum ad terminum *a quo* non transcendebat hominum communem notitiam, sed solum quantum ad terminum *ad quem*» (III, q. 55, a. 2, ad 3 m.).

La tradición ha considerado por lo general las dos verdades *per modum unius*; la liturgia las ha unificado también en una misma fiesta. Y hoy no ha cambiado sustancialmente el panorama, a pesar de la cortina de humo artificial producida sobre la primera después de la definición dogmática de la Inmaculada. Dado lo unidas que están ambas verdades, puede decirse que las dos se han afianzado a la par, a medida que se han valorizado los escritos apócrifos; y las dos se han afirmado más bien teológicamente, aunque cada una por razones peculiares.

Es del todo normal que se hagan trabajos de afianzamiento histórico y teológico, teniendo las verdades indicadas ambos caracteres. El historiador las afirmará históricamente. Lo malo es que el

teólogo trate de verdades teológicas en plan de historiador solamente; o que minimice la parte biológica en aras de una demoledora hipercrítica histórica. Si la teología tiene que decir alguna palabra en el asunto del traslado del cuerpo de María al cielo y en el asunto de su muerte; si una y otra verdad se prueban con razones firmes tomadas de la revelación o de los sólidos principios dogmáticos, no deben darse pasos atrás por el hecho de que aparezca alguna obscuridad en algún testimonio de los Padres.

Y esto se ha hecho en demasía. Es el procedimiento que frecuentemente han seguido los autores llamados minimistas. El P. Jugie lo señala al hablar de Juan Launoy. El mismo ha caído en el defecto que reprueba, relajando en demasía el sentido teológico de las dos verdades, al echar por tierra los argumentos básicos en que se fundan. Y al echarlos, sobre todo, sin miramiento a los conceptos tenidos por la teología tradicional como verdaderos (p. 530). Para el P. Jugie lo primero y principal es la historia; luego, en el campo de la teología se mueve ya con entera libertad, cual si la verdad teológica no tuviera sus postulados, más necesarios y estables que la histórica. Se lo hace notar muy oportunamente el P. Aldama: «El P. Jugie se mueve en el campo de las razones teológicas con entera libertad y sin trabas ningunas. Como quien cree haber demostrado que el hecho de la muerte de María es del todo opinable. Eso es peligroso en teología, porque no llegamos a penetrar suficientemente la naturaleza íntima de los dogmas. En nuestro caso sería preciso proceder de modo inverso. Dado el hecho de la muerte, suficientemente atestiguado por la tradición, con él ante la vista, hay que investigar la conexión íntima de los privilegios marianos que con ella se enlacen, con los demás dogmas» (*Estudios Eclesiásticos*, n. 82, p. 520).

Vamos ahora a ver qué grado de firmeza concede la teología a estas verdades. Y veremos: a) que son verdades del todo ciertas; b) que son verdades reveladas, y por lo tanto definibles.

c) *Las verdades asuncionistas son del todo ciertas.*—Como tales las considera la casi unanimidad de los autores, desde el siglo XIII en adelante. Ya dijimos en otro lugar que, a partir del siglo IX, se deja sentir la influencia del Pseudo-Jerónimo, que considera la muerte como segura y la Asunción como improbable; y del

Pseudo Agustín, para quien las dos verdades son del todo firmes. Mientras que la influencia del primero va en descenso, la del segundo aumenta, y en el siglo XIII ha vencido netamente el Pseudo-Agustín.

Las fórmulas en las que manifiestan el grado de firmeza con que asienten a estas verdades son a veces idénticas en los escritores influenciados por uno y por otro. La Asunción es objeto de *fe piadosa*, dicen los escritores influenciados por el Pseudo-Jerónimo; la Asunción debe admitirse con *fe piadosa*, repiten los influenciados por el Pseudo-Agustín. Pero claramente se advierte que la fórmula es una especie de comodín, utilizable en muchos sentidos. No puede tener el mismo sentido en boca de los primeros, para quienes la Asunción es dudosa, y de los segundos, que la prueban decididamente.

Guillermo Durando, el autor que, con Guillermo de Autún, representa en el siglo XIII la tendencia dudosa, escribe: «Utrum corpus in terra remansit, incertum habetur, et melius est pie dubitare quam aliquid circa hoc temere definire... *Pie tamen credendum* est eam totaliter fuisse assumptam». Citado por Piana (op. cit. 79).

Y Jacobo de Vorágine, para quien la Ascensión es doctrina firme, usa la misma fórmula. «Quod Christi corpus gloriose resurrexit omnibus fidelibus est certum; quod autem corpus B. Mariae Virginis glorificatum surrexit, etsi non est certum *est pie credendum*: quod autem corpora sanctorum quae cum Christo surrexerunt sint glorificata, inter multos doctores vertitur in dubium». ¿Qué entiende aquí el autor por la frase *pie credendum*? Desde luego no lo mismo que Guillermo Durando, para quien significa que la verdad es problemática. Jacobo de Vorágine habla de tres grados de certeza: uno que llama expresamente *certeza*, y que resulta ser la fe divina; otro que llama *fe piadosa*, y que contrapuesto al primero significa asentimiento que no es de fe divina; otro que llama *duda*, y por lo tanto, contrapuesto el segundo a éste, se resuelve en certeza. Lo de Cristo es *de fe*; lo de María es *cierto*; lo de los otros es *dudoso*. El autor repite lo que antes dijo cuando añade: «Propheta igitur dimittens illud quod est dubium (lo de la resurrección de los santos cuando resucitó Cristo) ponit quod certum est dicens: Surge Domine in re-

quem tuam. Et quod pie est credendum cum dicit: Tu et arca sanctificationis tuae». (O. c. 90).

Santo Tomás no escribió expresamente sobre la Asunción, pero la trata de paso en algunos sitios. En el Comentario a las Sentencias afirma de la resurrección de María y de S. Juan Evangelista que *pie creditur* (IV Sent. d. 43, q. 1. a. 3). Más tarde, en la Explicación de la salutación angélica afirma decididamente «*credimus* quod post mortem resuscitata fuerit et portata in coelum». Y en la Suma da a esta doctrina la misma firmeza que a la de la santificación «in utero», que es del todo cierta. (III, q. 26, a. 1).

San Alberto Magno escribió mucho sobre la Asunción. Dos cuestiones del *Mariale* están dedicadas a ella. La prueba con muchas razones, no todas de igual valor. Y termina: «His rationibus et auctoritatibus et multis aliis manifestum est quod Beatissima Dei Mater in corpore et anima super choros angelorum est assumpta. Et hoc modis omnibus credimus esse verum».

El sentido de las expresiones *credimus*, *pie creditur*, etc., en los autores que escriben bajo la influencia del Pseudo-Agustín es el de que tienen la doctrina por cierta. La expresión *fe piadosa* tiene sentido indeterminado, y ha de determinarse por el contexto. La utilizan estos autores unas veces para significar el asentimiento que se da a una cosa que se tiene como probable, y que la dicta la piedad; otras, para significar el asentimiento prestado a cosas probadas y ciertas; otras, en fin, para significar el que se da a las cosas de fe. De todo ello hay ejemplos.

No es, pues, posible que midamos con el mismo patrón, y que demos el mismo sentido a la expresión siempre que la utilizan. Hay que darle el sentido al que conduzcan las razones que abonen tal creencia piadosa: si son probables, sentido de probabilidad; si ciertas, sentido de certeza; si reveladas, sentido de fe sobrenatural.

Las razones que fundamentan el *pie creditur* referido a la Asunción nos llevan a la convicción de que se trata de cosa cierta. Hemos visto que Jacobo de Vorágine coloca esta doctrina como media entre la resurrección de Cristo, que es de fe, y la de quienes con Cristo resucitaron, que es dudosa. Santo Tomás la coloca en el mismo plan que la doctrina de la satisfacción *in utero*, que es cierta. San Alberto Magno la abona con razones múltiples y valederas. Debe-

mos, por lo tanto, concluir que el *pie creditur* equivale a una adhesión firme y cierta.

En los siglos posteriores no se han relajado sino que se han afirmado más y más las razones teológicas en favor de la Asunción; se ha hecho doctrina más firme aún, y sin embargo sigue llamándose la doctrina que *pie creditur*. «Temporum curriculo, opinio haec aut credulitas quod in corpore et anima fuerit in coelum assumpta, plurimum inolevit; nondum tamen inter fidei articulos creditu necessarios relata est, quamvis sit *pientissime credendum*, nam in collecta illius festi ait Ecclesia quod nexibus mortis deprimi non potuit» (Soto, VI Sent. d. XLIII, p. 2, a. 1). La misma expresión utiliza Gotti, en el siglo XVIII. Y hasta cuando ya la doctrina asuncionista entra de lleno entre las consideradas como definibles, es calificada como *pie credenda*.

No hay, pues, que dar a la expresión un sentido peyorativo. Equivale a decir que la Asunción de la Virgen es doctrina del todo cierta; deducida de la Escritura y de los dogmas con verdadero rigor. Más adelante se dirá que es definible.

b) *Las verdades asuncionistas son definibles*.—Hoy se ha llegado a la conclusión de que se trata de verdades reveladas y, por lo tanto, definibles. La idea de la definibilidad es bastante antigua. En el fondo tan antigua como la posición pseudo-agustiniana. Desde el momento que se emplaza la doctrina en el terreno teológico, y se prueba eficazmente con razones teológicas, implícitamente viene a decirse que se trata de doctrina incluida en el depósito revelado o necesariamente conexa con él (de lo contrario no se probaría con verdadera razón teológica). En realidad, pues, los grandes escolásticos del siglo XIII se situaron en el camino de la definibilidad. Pero la idea expresa de la misma aparece más tarde. El desarrollo de las verdades asuncionistas debe mucho a Suárez, quien habla ya de la Asunción como definible: «Addi etiam potest exemplum de resurrectione ejus, de gloriosa assumptione et de sanctitate nativitatis ejus. Ex his enim aliqua sunt jam de fide, alia vero sunt fidei proxima et nullus dubitat quin tandem possent definire», (In III, q. 27, a. 2, disp. 3).

Hoy nadie duda de la definibilidad de la Asunción, salvo el Doctor Ernst, que escribió unos artículos en 1921 impugnando el estado

de madurez del problema para ser definido, y los autores anónimos del «*Vademecum des prédicateurs*», publicado en París en 1917.

Es definible una verdad cuando está incluida en el depósito de la revelación o en algún dogma ya definido, y puede sacarse de ese depósito o de ese dogma. Aun no se han puesto de acuerdo los teólogos en determinar la clase de inclusión que se necesita para llegar a definir. Pero desde luego nada se define si no está incluido. Es cierto que la Iglesia no recibe nuevas revelaciones; que éstas se clausuraron cuando murió el último Apóstol; y que nada se define si no ha sido revelado. En consecuencia debe apelarse a lo revelado por vía de inclusión, o a la revelación implícita. Lo revelado implícito; qué es revelado, y que no es de fe mientras permanece en su implicitud, es lo que la Iglesia suele definir y proponer a nuestra fe cuando define.

El Papa ve que lo definible está incluido en el dato revelado; y lo ve infaliblemente. Por eso cuando define no se equivoca. Mediante la asistencia del Espíritu Santo tiene garantía de acierto; asistencia que no es comunicación de nuevas revelaciones, sino iluminación especial para que se vea como claramente revelado lo que estaba oscuro e implícito. La asistencia es luz del entendimiento y es moción de la voluntad; en lo que tiene de luz corresponde a la revelación divina que hay en la Escritura; en lo que tiene de moción, corresponde a la inspiración de la misma. El autor sagrado recibe las verdades y es movido a escribirlas o comunicarlas; se le revela y es inspirado. El Papa recibe luz para ver las verdades reveladas y moción para recibirlas; luz y moción que constituyen el carisma de la asistencia especial del Espíritu Santo.

Con este carisma define el Papa, y define de manera infalible. Realiza un acto sobrenatural; con garantía sobrenatural de acierto. Pero los actos sobrenaturales que realizan los hombres no dejan de ser *humanos*, y deben tener garantía humana, dictada por la prudencia. Sabemos, por ejemplo, que el acto de fe es sobrenatural; que se realiza con una luz divina infundida en el entendimiento del creyente. Pero nuestra fe divina debe ser *racional*; de ahí la necesidad de las razones humanas que hagan creíble lo que creemos, los motivos apologeticos de nuestra fe. Entendámoslo; no es que estos motivos hagan intrínsecamente creíble el objeto divino, que es creíble por di-

vino, ni tampoco, que integren la esencia del acto de la fe; es sencillamente que sirven de soporte humano a este acto.

Otro tanto sucede con el acto divino de la definición, realizado mediante el don, también divino, de la asistencia del Espíritu Santo. Para realizarlo se necesita un soporte humano, que lo haga humanamente razonable. Este soporte se constituye por las razones con las que vemos que el dato que se va a definir está incluido en las fuentes reveladas. La definibilidad de una verdad no depende de que nosotros veamos esta inclusión o no; sino de que la vea el Papa mediante la asistencia iluminadora del Espíritu Santo. Y, de hecho, si después de definida una verdad resultan falsas las pruebas que venían dándose de la inclusión de tal verdad en el dato revelado, no por eso deja de estar incluida. La garantía infalible del acierto no eran estas razones sino la divina iluminación.

Con lo cual apuntamos la idea de que, para que una cosa sea definible, no hace falta que las razones humanas con las que se aprecia su inclusión en las fuentes reveladas, sean infalibles. Basta que sean razones ciertas, humanamente ciertas. Lo demás lo hace el Espíritu Santo. Si a pesar de ser humanamente ciertas no son ciertas en sí, ya se encargará el Espíritu de no mover al Papa a que defina.

No quiere esto decir que se prescinda del valor de estas razones. Debe existir, sin duda; pero no de manera que sean ellas la razón última y la última garantía del acierto en la definición. Estas razones no tienen otro valor que el de hacerla *humanamente prudente*. Y para hacerla humanamente prudente basta la certeza humana, que, como humana, puede estar sujeta a fallo; fallo que no repercutirá en el acierto fundado, en última instancia, en la asistencia divina.

La discusión entre los PP. Jugie y Balic ha llevado el asunto a extremos inadmisibles. El primero ha dado a su obra un tono hiper-crítico que produce en el ánimo cierta sensación de escepticismo. Al desvalorizar las pruebas que hasta hoy se han dado, al considerarlas insuficientes, y al hacer repercutir esto en la definibilidad, da sensación de que ésta ha perdido mucho. En cambio el P. Balic exige demasiado poco: para que una verdad sea prudentemente definible se contenta con una certeza moral sólo: En absoluto no hace falta ni eso siquiera, porque una verdad es definible por la inclusión en los datos revelados, inclusión que el Papa aprecia mediante la

asistencia del Espíritu Santo. Pero en concreto, se requiere más que una simple certeza moral.

Hablemos ya de la Asunción. Hemos probado que la tradición, la liturgia y la teología, están acordes en afirmar que consta de dos verdades: la muerte y resurrección, más el traslado del cuerpo resucitado al cielo. Históricamente, litúrgicamente y teológicamente son ciertas las dos. ¿Están las dos incluidas en los datos revelados y son las dos definibles? Nuestra respuesta es afirmativa; como lo es la de la inmensa mayoría de los teólogos actuales. Sin embargo, no se nos oculta que, desde que se definió la Inmaculada, un grupo de teólogos sostiene que no es definible la primera. En la colección publicada por los PP. Hentrich y Moos, solamente 675 peticiones de las 3.019 recogidas, hablan de la muerte. De ellas sólo cinco en contra de su definibilidad. El gran número de peticiones que la silencian se debe principalmente a que se trata de peticiones en las que no se hace más que suscribir una fórmula breve y compendiosa. Esta observación de los compiladores es muy importante. Con mucha frecuencia se alude a las dos verdades con la única palabra de Asunción. Suscribirla es a primera vista silenciar la muerte y afirmar la ida al cielo. Pero dado que la tradición, la liturgia, la teología y los fieles todos entienden por Asunción las dos verdades, en realidad suscribir eso es suscribir las dos también.

La segunda verdad, la del tránsito del cuerpo al cielo, es aceptada como definible por todos los autores, excepción hecha del Profesor de Munich, Dr. Ernst, y de los autores anónimos del «*Vademecum*» a que anteriormente aludimos. El primero no se opone a la definibilidad *en sí*; simplemente afirma que no se ha probado suficientemente que sea definible. Es una posición que podríamos calificar de residuos de la corriente pseudo-jeronimiana.

El P. Jugie, de quien también puede afirmarse que tiene el espíritu del Pseudo-Jerónimo, aunque en definitiva no se coloque en posición de duda respecto a la Asunción, sino sólo respecto a la muerte, propone una especie de definición que él llama *canonización sui generis*. Consistiría en lo siguiente: El Papa pediría a los fieles, mediante un documento solemne, que solicitaran milagros para que Dios mediante ellos, manifestara la permanencia de María en cuerpo y alma en el cielo. Si tales milagros se producían, procedería a defi-

nirla, como define que los santos están allí, después que han realizado un número determinado de milagros.

La proposición del P. Jugie es sorprendente en sí misma; aunque parece bastante lógica y natural en el plan en el que el Padre se ha colocado. El P. Solá la razona así, en la crítica que de su obra publicó en «*Estudios Eclesiásticos*»: «Al llegar al final del libro del P. Jugie, el lector que haya seguido atentamente su lectura y haya asimilado su contenido, *si se ha ido adaptando al criterio del P. A. A.*, tendrá que concluir: luego la doctrina de la Asunción de María a los cielos es una doctrina piadosa, que sin saber por qué el pueblo cristiano la viene admitiendo a ciegas, los teólogos la sostienen sin saber defenderla, la Iglesia la venera sin precisar la manera ni el por qué. ¡Fatal conclusión, pero lógica y necesaria! Uno a uno han ido cayendo todos los pilares que veinte siglos habían levantado; sobre este montón de escombros se ha construido un edificio sin fundamento, que amenaza ruina. ¿Habría sacado esta lógica consecuencia el propio autor? Nos atreveríamos a decir que sí. De esta manera se explica que haya podido pensar en proponer una sugerencia, que presenta tímidamente (él mismo alcanza su gravedad) y que a nadie habría ocurrido, a menos de hallarse en el embarazoso trance a que lógicamente llevan al autor sus argumentos» (p. 354). El juicio es duro, pero creemos que no es el P. Solá el responsable de la dureza, sino el mismo P. Jugie, que ha dado motivos para emitirlo. Ha destruido el edificio levantado durante tantos siglos en torno a la verdad de la muerte y la resurrección. Y referente a la Asunción a los cielos ha hecho crisis severa de cuanto la teología había levantado, para levantar él otro edificio, muy discutible y desde luego muchísimo menos sólido que el tradicional. En estas circunstancias la definibilidad ha sufrido grande quebranto. Y parece natural que se apele a ese medio, que significa claramente el fracaso de los medios normales de definibilidad en el caso de la Asunción.

El mismo autor de la sugerencia ha visto el fallo grave. En este caso no se trataría de proponer a nuestra fe divina o teológica el misterio de la Asunción. Se propone como de fe lo que se define *como revelado*. Y en la suposición a que aludimos definiría *como existente en el cielo*. Sin embargo podría el Papa acudir a ese medio de los milagros para garantizar la creencia *de la inclusión de tal verdad*

en el depósito revelado. Entonces podría proponerla como de fe. Pero la manera sería completamente irregular, y si se quiere hasta absurda. Ya dijimos que la definición es un acto divino garantizado, divina y humanamente. Divinamente por la asistencia del Espíritu Santo; humanamente, por las razones humanas del discurso teológico. En la suposición del P. Jugie tendríamos una garantía divina, consistente en la asistencia del Espíritu; y otra, divina también, consistente en los milagros. Esta segunda no hacía falta, tenida ya la primera. Y en cambio se prescinde de la humana, que es la que debe dar soporte humano al acto divino de la definición.

Son muchas las razones con las que se prueba que las dos verdades asuncionistas están incluidas en la revelación, y por lo tanto son definibles. No vamos a exponer aquí ninguna, porque no hace falta. Pero haremos algunas reflexiones sobre ellas. Y la primera es que cuando se trata de revelación no debe olvidarse que se contiene en dos fuentes: la Escritura y la Tradición. Y que la Tradición puede ser oral e institucional. Una tradición institucional es la virtud de la religión, infundida por el Espíritu Santo a la Iglesia, desde el momento en que fué fundada. El objeto de tal virtud, es el culto divino. ¿Estaba la fiesta de la Asunción incluida implícitamente en el objeto cultual de esta virtud tal cual la infundió el Espíritu a la Iglesia cuando fué instituída? Si se afirma que sí tenemos ya que las verdades asuncionistas están implícitas en un dato revelado por el Espíritu antes de la muerte de los Apóstoles.

No puede responderse *a priori* que sí, pues sabemos que hay objetos de culto problemáticos, y hasta falsos. Y desde luego los hay simplemente históricos. Y por lo tanto no pueden estar incluidos con inclusión divina en el objeto del culto tal cual el Espíritu Santo lo propuso. ¿Es la Asunción alguno de estos objetos? Si conjugamos la existencia de este misterio, como objeto de culto, con el sentimiento hoy unánime de que tal misterio está revelado (sentimiento que se manifiesta en las peticiones de definición, ya que nada es definible si no está revelado); y si después recordamos que el sentido común de la Iglesia no falla, porque está garantizado por el Espíritu Santo que la anima, aunque pueda fallar el sentimiento de alguna iglesia particular o de algún fiel, que pueden creer ser del Espíritu

divino lo que les dicta su espíritu privado, tendremos que concluir que, al pensar la Iglesia que el misterio es revelado, el objeto del culto de la fiesta de la Asunción estaba implícito en el objeto cultural que el Espíritu Santo propuso a la Iglesia al infundirle la virtud de la Religión. Se trata, pues de un dato revelado implícito, en la fuente de revelación que llamamos tradición, no oral, sino institucional.

Después de esta reflexión, mediante la cual se valoran teológicamente los argumentos histórico y litúrgico, cabe hacer otra. La conocida fórmula: «*Lex supplicandi statuit legem credendi*» ¿qué valor tiene? Y por lo tanto ¿qué valor puede tener la fiesta litúrgica de la Asunción, que entra dentro de la ley de orar? El P. Jugie precisa bien *el sentido histórico* de la fórmula, pero no ha acertado con su sentido teológico. La fórmula, atribuida a S. Celestino, pero que probablemente es de San Próspero de Aquitania, ¿tiene valor solamente para los asuntos de la gracia, a los que se aplicó por quien la formuló, o tiene valor universal? El P. Jugie le da un valor circunstancial sólo. Tiene valor para los asuntos de la gracia solamente, viene a decir. ¿Por qué? ¿Porque se formuló con ocasión de ellos?

Pero es que se trata de una fórmula *de sentido universal*; utilizada por la teología en asuntos de la gracia y en otros asuntos. ¡Cuántas veces aparece el argumento litúrgico en los tratados de teología! Y el mismo Pío XI dijo que la Liturgia es el órgano más perfecto del magisterio ordinario de la Iglesia.

Hemos dicho antes que no pretendíamos exponer ningún argumento concreto en favor de la definibilidad de las verdades asuncionistas, sino que intentábamos sólo valorar con las reflexiones que acabamos de hacer, los argumentos históricos que suelen aducirse. No dejaremos, sin embargo, de decir, que tanto la muerte, como la ida al cielo, se deducen necesariamente de algunas verdades reveladas y de algunas verdades dogmáticas. La muerte, de la verdad revelada y dogmática de que María procede de Adán, en quien la naturaleza quedó destituida del don de inmortalidad; de la verdad de que la gracia de María no era la justicia original, sino la cristiana, que conduce a la muerte como imperativo de nuestra semejanza con Cristo. La segunda, de la divina maternidad, de la Concepción inmaculada, y del Protoevangelio, etc.

Concluyamos, pues, que el misterio de la Asunción incluye dos verdades: la muerte y la ida al cielo. O si se quiere una: *la ida al cielo del cuerpo resucitado de Marfa*. Ambas verdades son ciertas, y definibles.

FR. EMILIO SAURAS, O. P.

Valencia. Estudio General
de la Provincia de Aragón.

El género literario de Judit

Principio es de todos los expositores de la Biblia admitido, que la inspiración divina de la S. Escritura es compatible con todos los géneros literarios usados entre los hombres, supuesto que no repugnan a la verdad ni a la santidad de Dios. En este principio fundamental se apoyan todas las investigaciones críticas en orden a la solución de las dificultades de los Libros santos. En su reciente encíclica «Divino afflante Spiritu» S. S. Pío XII, lejos de frenar los trabajos de la crítica histórica, los estimula grandemente. Aunque la encíclica anda en manos de todos, todavía nos vamos a permitir la transcripción de dos extensos párrafos de ella, con tanta mayor razón cuanto que observamos en algunos especial empeño en aparentar desconocerlos, poniendo en cambio muy de relieve otros documentos más antiguos, que no le son contrarios, pero que se expresan en otro tono, como que corresponden a circunstancias muy distintas.

La exégesis, según el Santo Padre, ha de aplicarse a investigar el sentido literal del texto sagrado. «Pero no es muchas veces tan claro en las palabras y escritos de los antiguos autores orientales como lo es en los escritores de nuestra época, cual es el sentido literal; pues lo que aquellos quisieron significar no se determina por las solas leyes de la gramática o de la filología, ni por el solo contexto del discurso, sino que es preciso que el intérprete vuelva, por decirlo así, a aquellos remotos tiempos del Oriente y con la ayuda de la historia, de la arqueología, de la etnología y otras disciplinas, discierna y distintamente vea, qué géneros literarios, como dicen, quisieron emplear y de hecho emplearon los escritores de aquella vetusta edad, pues no siempre empleaban las mismas formas y los mismos modos de decir que hoy usamos nosotros, sino más bien aquellos que entre los hombres de sus tiempos y lugares estaban en uso. Cuales fueran estos no puede el intérprete determinarlo de an-

temano, sino solamente en virtud de una cuidadosa investigación de las literaturas del Oriente. Esta llevada a cabo en los últimos decenios con mayor cuidado y diligencia que anteriormente, nos ha hecho ver con más claridad qué formas de decir se usaron en aquellos antiguos tiempos, ya en la descripción poética de las cosas, ya en el establecimiento de leyes y normas de vida, ya, por fin, en la narración de hechos y sucesos» (1). Y prosigue un poco más adelante; «Por esto el exégeta católico, para satisfacer a las actuales necesidades de la ciencia bíblica al exponer la S. Escritura, demostrando y probando estar enteramente inmune de error, válgase también prudentemente de este recurso, e investigue lo que la forma o género literario empleado por el hagiógrafo pueda contribuir para la verdadera y genuina interpretación, y esté persuadido de que esta parte de su oficio no puede desdeñarse sin gran detrimento de la exégesis católica. Pues no pocas veces—para no mencionar sino esto—cuando muchos, cacareando, reprochan al autor sagrado haber faltado a la verdad histórica o haber narrado las cosas con poca exactitud, hállase que no se trata de otra cosa que de los modos de decir y escribir propios de los antiguos, que a cada paso lícita y corrientemente se empleaban en las mutuas relaciones de los hombres. Exige, pues, una justa ecuanimidad, que al hallar tales cosas en la divina palabra, que con palabras humanas se expresa no se los tache de

(1) Para que desde el principio se den cuenta nuestros lectores de la dificultad del problema que implica el libro de Judit, vamos a transcribir unas palabras del P. Höpfl O. S. B., en su *Introductionis in Sacros utriusque Testamenti Libros Compendium*, vol. II, 139: «Fatendam est in libro Judith permagnas inveniri difficultates historicas. Sic e. g. in ipso sermo est de Nabuchodonosor, rege Assyriorum, qui regnavit in Ninive; atqui scimus nulli ex regibus Assyriorum fuisse nomen Nabuchodonosor. Admittendum ergo erit positum esse nomen notum pro nomine minus noto. Quis vero sit ille rex latens sub nomine Nabuchodonosor, inter auctores non constat, hinc diversissimae propositae sunt opiniones: Nabuchodonosor, est *Rammam Nirari* III (812-782), rex Assyriorum, vel *Asarhaddon* (681-668), *Asurbanipal* (668-626), *Kindalan* (*Kandalanu*) (647), *Nabuchodonosor* (605-562), rex Babyloniorum, *Cambyses* (529-522), rex Persarum, *Xerxes* I (485-465), *Artaxerses* III *Ochus* (358-338), *Seleucus* I *Nicator* (312-282), *Antiochus* IV *Epiphanes* (175-164), *Demetrius* I (162-160), etc. Haec diversitas sententiarum luce clarius ostendit quam obscura et difficilis sit quaestio de qua agitur».

error, como tampoco se hace cuando se hallan en el uso cotidiano de la vida. Conociendo pues y exactamente estimando los modos y maneras de decir y escribir de los antiguos, podrán resolverse muchas dificultades, que contra la verdad y fidelidad histórica de las Sagradas Escrituras se opone y semejante estudio será muy a propósito para percibir más plena y claramente la mente del autor sagrado» (n. 21).

No habla aquí expresamente el Sumo Pontífice del libro de Judit, pero siendo éste, por unánime confesión de todos los exégetas, uno de los más oscuros y difíciles de exponer, es claro que a él se han de aplicar en toda su fuerza los criterios tan sabiamente expuestos por Pío XII (2).

Inútil es advertir que no se trata ni de la inspiración del libro ni de su carácter canónico, que la Iglesia acepta apoyada en la tradición apostólica, criterio supremo para definir los libros inspirados. Pero según antes dijimos, la inspiración es compatible con todos los géneros literarios, y en definir el del libro de Judit consiste el problema, que en este momento nos proponemos dilucidar.

Graves son las dificultades doctrinales e históricas que tal libro ofrece. Se acusa a Judit de las malas artes que puso en práctica para ganar la confianza del generalísimo asirio; luego de sus embustes sobre la situación del pueblo, sobre los motivos de su huida y las intenciones que a ella le habían movido. Todo ello está poco conforme con la ley moral. Hace ya tiempo que Santo Tomás respondió a estas dificultades, y su respuesta implica un principio muy digno de ser tomado en cuenta por si tiene otras aplicaciones fuera de ésta. Dice así el Doctor Angélico: «Quidam commendantur in Scriptura, non propter perfectam virtutem, sed propter quamdam virtutis indolem, scilicet, quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quaedam *indebita facienda*; et hoc modo Judith laudatur, non quia *mentita est Holoferni*, sed propter affectum quem habuit *ad salutem populi*, pro quo periculis se exposuit» (3).

Judit será siempre celebrada como una heroína, que por amor de

(2) Núm. 20 según la traducción de Nacar-Colunga, de que nos serviremos en este trabajo.

(3) Summa Theologiae, II. II. q. 110 a. 3 ad 3.

su pueblo se expuso al peligro y logró vencer al caudillo enemigo con las armas propias de una mujer. Sobre estas dificultades de orden moral, presenta el libro otras de carácter histórico, que hasta el presente no han recibido solución satisfactoria. Antes de adentrarnos en el estudio de este problema hagamos un breve análisis del libro.

* * *

Empieza el autor sagrado presentándonos a un Nabucodonosor, que reina sobre los asirios, en la gran ciudad de Nínive, el año duodécimo de su reinado. Una gran victoria sobre Arfacsad, rey de los medos, y fundador de Ecbatana, gran ciudad inexpugnable, dió lugar a una fiesta, que no duró menos de 120 días. Con semejante victoria se engríe Nabucodonosor hasta reputarse una divinidad, la única divinidad a quien se deba rendir culto. En consecuencia, empieza por mandar mensajeros a todos los pueblos, exigiéndoles el reconocimiento de su soberanía. Desprecian las naciones a tales mensajeros y se quedan muy tranquilas, porque no les infunde temor alguno el poder del rey de Nínive. Pero el orgullo de Nabucodonosor no se queda a medio camino. Después de un consejo secreto con sus generales, ordena al primero de estos, llamado Holofernes, persa, a juzgar por su nombre, que se ponga al frente de 120.000 soldados de infantería y 12.000 de caballería, a los cuales se irán agregando tropas auxiliares sin cuento. Con este cúmulo de fuerzas se dirige Holofernes hacia el Occidente, el Asia Menor; vuelve luego atrás y se arroja sobre la Siria, la Arabia y la costa del Mar. Todas las naciones se le humillan y se entregan a discreción, reconociendo el poder soberano de Nabucodonosor, rey de Asiria.

No se contenta con esto Holofernes, el cual destruye los bosques sagrados, los templos y las estatuas de los dioses «para que sólo adoren a Nabucodonosor todas las naciones, y le invoquen como a dios todas las lenguas y todas las tribus». En su carrera triunfal llega el general asirio a la llanura de Esdrelón, la frontera de los hijos de Israel. Ni el antiguo reino de Israel, ni los samaritanos, existen para nuestro autor. Esta frontera septentrional se continúa por el Oriente siguiendo el valle del Jordán y por el Occidente las crestas de los montes, que dan sobre la Sefela. Juda, vuelto hace poco

de la cautividad, teme por el templo de Dios y por el altar santo, que han sido reedificados y santificados después de su profanación por los caldeos. La nación se halla gobernada por el Sumo Sacerdote Joaquín y por un senado de ancianos, *guerusia*, que tiene su asiento en Jerusalén. Aunque carecen de fuerza militar con que oponerse al ejército invasor, no parecen amilanarse los que rigen los destinos de Israel. «Enviaron, dice el texto, a toda la región de Samaria y sus aldeas, de Betorón, Belmain, Jericó, Joba, Aisora y el valle de Salem, y ocuparon todas las cimas de los montes altos y amuñallaron sus aldeas y se aprovisionaron de vituallas. En previsión de la guerra, recientemente habían recogido la cosecha de sus campos. Escribió Joaquín, que por aquellos días era Sumo Sacerdote en Jerusalén, a los moradores de Betulia y de Bet-Omestaim, enfrente de Esdrelón, ante la llanura, que está junto a Dotan, diciéndoles que resistiesen en las subidas de la montaña, pues por ellos era el acceso a Judea, y como éste era estrecho, sería fácil, aún solo a dos hombres impedir el paso a los que llegaban» (4, 4-7). Las montañas de Israel están muy lejos de parecerse a los Alpes, que sin embargo fueron superados por el ejército de Aníbal. Conscientes de su debilidad, el pueblo busca en otra parte su fuerza. «Todos los hijos de Israel, leemos a continuación, clamaron con gran instancia a Dios y se humillaron con gran fervor; ellos, sus mujeres y sus hijos, todos los extranjeros o jornaleros, y sus esclavos vistieron de saco. Todos los israelitas, las mujeres y los niños, los moradores de Jerusalén se postraron ante el santuario, cubrieron de ceniza sus cabezas, mostraron sus sacos ante el Señor y revistieron de saco el altar. Todos a una clamaron al Dios de Israel, pidiéndole con ardor que no entregase al saqueo sus hijos, ni diese sus mujeres al botín, ni las ciudades de su heredad a la destrucción, ni el santuario a la profanación y al oprobio, regocijando a los gentiles» (4, 11-12). El autor insiste en describirnos la piedad del pueblo y de los sacerdotes y el fervor con que acuden a su Dios en demanda de auxilio contra los enemigos.

La ciudad de Betulia, contra la cual viene a chocar la ola invasora de los asirios, está situada en el borde de la montaña, cerca de Dotan o Dotain, lugar éste bien conocido por la historia de José. El papel que en nuestra historia representa Betulia, exige que se la

conciba como una ciudad populosa y militarmente fuerte, para poder contener el ímpetu del poderoso ejército asirio. Un mes se detiene ante los muros de esta plaza la potencia militar de Ninive; al cabo de este tiempo queda deshecha por el brazo de una mujer, de la tribu de Simeón, que da muerte al general en jefe, no luchando con él en batalla campal, sino dormido en su tienda. Aquel poderoso y bien organizado ejército pierde toda su fuerza y se da a la desbandada a la sola noticia de que su general ha sido muerto en su tienda por una mujer hebrea.

En este relato una cosa, sobre todas, debe atraer nuestra atención, el orgullo del rey asirio, que comienza jurando por su trono y por su poder soberano, que prosigue exigiendo se le reconozca por único dios y, en consecuencia, acaba destruyendo los santuarios de los otros dioses, que parece considerar como sus adversarios. No hay necesidad de advertir que estos hechos tenían para los israelitas una significación extraordinaria, por lo cual no dudamos en considerarlos como la idea central de la historia de Judit y la clave para la solución del problema de su género literario.

La primera dificultad, que esta historia nos presenta, es el silencio más absoluto de los historiadores sagrados, de los profetas y sapienciales, en los cuales ni una alusión siquiera hallamos a tan extraordinario acontecimiento. Y este mismo silencio lo guardan también Flavio Josefo y Filón, escritores judíos, que tanto han dejado escrito sobre la historia de su pueblo. Tampoco la historia profana, ni la que los antiguos clásicos conocían, ni la que los modernos han sacado de entre los escombros de las ciudades orientales, nos dicen una palabra que se refiera a la historia de Judit. Es este un argumento negativo, pero muy para tenerse en cuenta, si se considera la grandeza del suceso narrado, que debió dejar rastro de sí, tanto en la historia sagrada, como en la profana. Con esto parece quedar planteado el problema de la historicidad del libro de Judit.

Los Santos Padres citan con frecuencia a Judit y se inspiran en las enseñanzas religiosas de su libro, pero ninguno de ellos le dedicó un comentario y menos se planteó el tema de su historicidad. Por esto no creemos que se pueda invocar su testimonio como autoridad decisiva en la resolución de este problema, como se puede en

favor de la canonicidad del libro, negada primero por los judíos y luego por los protestantes.

Entre los escritores católicos, que propugnan la plena historicidad del libro, no es raro recurrir a la inseguridad del texto y a nuestra ignorancia de la historia oriental para desvirtuar las objeciones contra el valor histórico de Judit. Por esto creemos necesario dedicar unas líneas para mostrar el valor de tales procedimientos.

Se apoya el primero en la mala conservación del texto, el cual es a su juicio tan incorrecto, que no permite formular objeciones sólidamente fundadas. Distinguen los críticos dos recensiones en el libro de Judit. La una es la de la Vulgata, que S. Jerónimo tradujo del arameo, no «de verbo ad verbum», sino «de sensu ad sensum», «amputata—añade el santo Doctor—vitiosissima varietate multorum codicum, ea sola, quae intelligentia integra in verbis chaldaicis invenire potui latine exprimens». A causa del método seguido en esta traducción, muy distinta del seguido en los demás libros de la S. Escritura, estima el P. Cornely, que aunque merezca el nombre de auténtico en atención al uso secular de las iglesias, pero debe ser pospuesto a los códices griegos. Afirma sin embargo, que «in utroque textu, graeco et latino, substantia operis integra nobis est conservata; eadem res gestae eodem ordine narrantur» (4).

La segunda recensión está representada por la Itala, por los códices griegos y por la versión siríaca. Las diferencias entre una y otra recensión saltan a la vista, pero conviene notar su naturaleza para que resalte la verdad de las palabras antes citadas del P. Cornely.

En el capítulo primero es fácil notar que el texto de la Vulgata es más correcto que el otro, a lo menos en el orden de los hechos. En la recensión griega, la legación dirigida a las naciones interrumpe el relato de la guerra contra Arfaxad. Parece obligado trasladar los vv. 13-16 después de los vv. 5 o 6. Con esto resultaría la narración más ordenada, como es la de la Vulgata. En el capítulo segundo ésta reduce en muchos versículos el discurso de Nabucodonosor, pero las ideas y los sentimientos del rey son idénticos en ambos textos. Lo contrario acaece en el capítulo tercero, en el cual la Vul-

(4) Introduc. specialis in Libros Historicos V. T., 392.

gata amplifica la consternación de los pueblos a la vista del ejército asirio, y así mismo las muestras de humillación ante el nuevo dios, que se presenta armado de tan poderosa fuerza. Pero lo mismo que en el caso anterior, la diferencia de los textos en nada toca a la substancia de la historia. «Tantusque metus provinciis illis incubuit, ut universarum urbium habitatores principes et honorati simul cum populis exirent obviam venienti, excipientes eum cum coronis et lampadibus, ducentes choros in tympanis et tibiis, Nec ista tamen facientes ferocitatem eius pectoris mitigare potuerunt, nam et civitates eorum destruxit, et lucos eorum excidit. Praeceperat enim illi Nabucodonosor rex ut omnes deos terrae exterminaret, videlicet, ut ipse solus diceretur deus ab his nationibus, quae potuissent Holofernis potentia subjugari» (3, 9-13).

Para pintar más al vivo el contraste entre la conducta de las naciones gentiles y la de Israel, se amplifican también las manifestaciones de piedad del pueblo elegido. «Tunc Eliachim sacerdos Domini magnus, circuevit omnem Israel, allocutusque est eos, dicens: Scitote quoniam exaudiet Dominus preces vestras, si manentes permanseritis in jejuniis et orationibus in conspectu Domini. Memores estote Moysi servi Domini, qui Amalec confidentem in virtute sua, et in potentia sua et in exercitu suo, et in clypeis suis, et in equitibus suis, non ferro pugnando, sed precibus sanctis orando deiecit; sic erunt universi hostes Israel, si perseveraveritis in hoc opere quod coepistis. Ad hanc enim exhortationem ejus deprecantes Dominum permanebant in conspectu Domini; ita ut etiam hi qui offerebant Domino holocausta, praecincti ciliciis offerebant sacrificia Domino et erat cinis super caput eorum. Et ex toto corde suo omnes orabant Deum, ut visitaret populum suum Israel» (4, 11-17).

El discurso de Aquior, que, en el capítulo quinto, da muestras de conocer a las mil maravillas la historia de Israel y, lo que es más, la filosofía de esa historia, que es la conducta de Dios con su pueblo, se halla en la Vulgata bastante más ampliada que en los otros textos, pero sin cambio substancial en las ideas. Y así mismo en el capítulo siguiente amplifica la Vulgata la recepción, que la ciudad de Betulia hizo a Aquior y las expresiones de piedad del pueblo al oír el relato del príncipe ammonita. También están más desarrolladas en el capítulo noveno la oración de Judit antes de partir al campo asirio

y las manifestaciones de la alegría popular después del triunfo de ésta, en el capítulo trece. En cambio son los códices griegos los que amplifican, en el capítulo séptimo, las disposiciones del asedio tomadas por los invasores.

Por aquí se echa de ver que las divergencias de los dos textos, más que históricas, son oratorias, que en nada cambian la substancia del relato histórico. Fuera de estas variantes de mayor extensión, pueden notarse otras más breves, semejantes a las que existen en todos los otros Libros sagrados. La corrección de éstas puede ayudar a resolver algunas dificultades de detalle, pero dejan en su punto la dificultad esencial del libro.

Para hacerse cargo de este problema del texto de Judit, conviene tener en cuenta que tal libro no era recibido por los judíos en su canon de las Escrituras. Era para ellos un libro piadoso, apto para fomentar la fe y la confianza en el Señor, Dios de Israel. Por esto los escritores se creían autorizados para introducir ampliificaciones conformes con el pensamiento del libro y conducentes al mejor logro del fin que se había propuesto el primer autor.

Lo incompleto de nuestra historia oriental, que cada día se va aclarando con la publicación de nuevos documentos, es también para algunos otro medio muy socorrido de dar por nulas las dificultades de Judit. Sin duda que puede tener más valor que el precedente y nunca convendrá olvidar que un descubrimiento inesperado da muchas veces al traste con las tesis, al parecer, mejor fundadas. Pero también se debe advertir que la dificultad del libro de Judit no está en algún detalle, sino en todo el conjunto del libro, que narra un suceso de grande amplitud, el cual no se concibe que a estas fechas nos sea ignorado. Conocemos la historia de los grandes reyes de Asiria y de Babilonia, lo bastante para que podamos sentir mejor que los antiguos la enorme dificultad de encuadrar en ella la historia de Judit. Igual se diga de la historia persa y de la historia helenística. Por esto no es de maravillar que las opiniones se multipliquen cuando se trata de fijar la época de la historia de Judit y de identificar el Nabucodonosor. Desde Adadrisari, rey de Asiria en el siglo ix, hasta Trajano, veinte opiniones cuenta el P. Condamin (5).

(5) Dictionnaire d'Apologetique, v. *Judith*.

Prueba manifiesta de la oscuridad del problema, en el cual será más fácil oponer objeciones que aducir argumentos y probar una tesis positiva. Con todo, queremos examinar algunas de las sentencias propuestas, aquellas que cuentan con más autorizados patronos.

Asaradon, rey de Asiria, había asociado al Imperio a su hijo Asurbanipal, nacido de madre ninivita, en perjuicio de Samasumukin, su primogénito, pero de madre babilónica, a quien sin embargo dió el virreinato de la gran ciudad caldea. En 669 murió el rey durante una expedición contra Taharcu, que fué llevada a feliz término por Asurbanipal. A ésta se siguieron otras contra la Fenicia, contra el Asia Menor, contra los medos y los elamitas, porque de todas partes las provincias, cansadas del pesado yugo asirio, trataban de aprovechar el cambio de monarca para recobrar su libertad. Dominada esta primera insurrección, se le suscita a Asurbanipal otra más grave. Su hermano, encarnando en su persona las aspiraciones de la Caldea por la libertad, resolvió sacudir el yugo de Nínive, buscando para ello apoyo en los perpetuos enemigos del imperio asirio. La guerra terminó con la toma de Babilonia, a la que siguió el castigo de los aliados de Samasumukin, los elamitas, los egipcios y los árabes. Después de largo batallar, Asurbanipal pudo entrar en Nínive y celebrar el triunfo sobre los enemigos de su imperio. El castigo que estos hubieron de sufrir fué de lo más duro que solían imponer los durísimos monarcas de Asiria (6).

Entre los reyes tributarios de Nínive estaba Manasés de Judá. En una fecha de su largo reinado que no podemos precisar, se lee en II Crónicas 33, 10-13, lo que sigue: «Habló Dios a Manasés y a su pueblo, pero ellos no le escucharon; por lo que trajo Yavé contra ellos a los jefes del ejército del rey de los asirios, que apresaron a

(6) Esta sentencia es ya muy antigua, aunque en los tiempos modernos ha sido remozada con los nuevos descubrimientos asiriológicos. Conviene, sin embargo, notar la forma en que anuncia su tesis Vigouroux, uno de los que con más erudición defiende esta sentencia: «On peut placer avec vraisemblance sous le regne d'Assurbanipal, pendant la captivité de Manassé á Babylone, l'expédition d'Holopherne contre la Palestine et l'histoire de Judith. C'est la date que semble assigner a ces événements l'étude comparé du livre même de Judith et des documents cunéiformes». La Bible et les découverts modernes, t. IV. 275.

Manasés y cargado de grillos y cadenas le llevaron a Babilonia. Cuando se vió en la angustia oró a Yavé, su Dios, humillándose grandemente ante el Dios de sus padres. Gimió y le dirigió instantes súplicas y fué atendido, pues oyó su oración y le volvió a Jerusalén, a su reino. Entonces conoció Manasés que Yavé es Dios». Ni los libros de los Reyes, ni otro libro de la Escritura nos dicen palabra de este episodio de la vida de Manasés, lo que no es argumento para que lo pongamos en duda.

En aquellos revueltos días en que todas las naciones se levantaban contra la dominación de Asur, tampoco es de maravillar que Manasés se dejase llevar de alguna veleidad de independencia o que, aún sin esto, cayese en sospechas ante el gobierno de Nínive. Y como aquellos señores no se distinguían por su blandura, se dió orden a los oficiales de la guarnición que tenía su residencia en Samaria o en Damasco que llevasen preso al rey de Jerusalén. El hecho de haber vuelto a su reino es una prueba manifiesta de que no hubo de su parte intentos de rebelión. En otro caso, Asurbanipal no le hubiera tratado con tanta benignidad. Pues precisamente en el tiempo que duró la ausencia del rey, habría tenido lugar, según la sentencia de muchos, la historia de Judit. Pero veamos si las circunstancias se ajustan a lo que pide el relato bíblico,

Primeramente, ¿cómo explicar la conducta benévola de Asurbanipal con Manasés, después del descalabro sufrido por su ejército ante los muros de Betulia? Y esta derrota es tanto más grave cuanto que fué causada por el engaño de una mujer. Cualquiera que hubiera sido la conducta personal del rey Manasés, la de sus lugartenientes le delataba como cómplice y el castigo se hacía inevitable. De ningún rey asirio, menos aún de Asurbanipal, se podía esperar otra conducta con un soberano rebelde.

Debemos luego considerar los motivos de la guerra emprendida por el monarca de Nínive. Las causas, según la historia asiria, son manifiestas y según los principios internacionales entonces vigentes, muy razonables. Muy otra es la causa según el relato bíblico. Nabucodonosor, infatuado con sus victorias contra los medos, envía sus mensajeros a la Persia, al Occidente, a la Cilicia, a Damasco, al Líbano y al Anti-Líbano, a cuantos moran en la Costa del Mar, a los del Carmelo, de Galaad, de Galilea la alta, de la gran llanura de

Esdrelón, y a los moradores de Samaria y a sus ciudades, al otro lado del Jordán, hasta Jerusalén, Betana, Quelos, Cades, al río de Egipto, Tafna, Rameses, y toda la tierra de Guesen hasta por encima de Tafnis y de Menfis, y todo Egipto hasta los confines de Etiopía (1, 7-10). Nada hay en el texto que sugiera que tales pueblos fuesen entonces vasallos de Asiria y que se hubieran alzado en armas contra ella. Por eso, seguros de su derecho, desprecian a los mensajeros de Nabucodonosor y ni siquiera se apresian para la guerra. Ya se ve por aquí cuán poco se ajusta esta situación a la que nos ofrece la historia de Asurbanipal.

Vengamos ahora a Judá y veamos si su estado religioso concuerda con el que nos pinta el libro de Judit. Uno de los argumentos más convincentes de cuán arraigado estaba el culto de los ídolos en Judá es que, apenas muerto Ecequías y entronizado Manasés, niño aun de doce años, pudiera escribir el autor de la historia de los Reyes la página más horrible sobre la vida de Judá. «Hizo el mal a los ojos de Yavé según todas las abominaciones de las gentes, que Yavé había arrojado ante los hijos de Israel. Reedificó los altos, que Ecequías, su padre, había destruido, alzó altares a Baal, levantó un asera como había hecho Ajaz, rey de Israel, y se prosternó ante todo el ejército de los cielos y le sirvió. Alzó altares en la casa de Yavé, de la que Yavé había dicho: Pondré mi nombre en Jerusalén. Alzó altares a todo el ejército de los cielos en los atrios de la casa de Yavé. Hizo pasar a su hijo por el fuego, se dió a la observación de las nubes y de las serpientes para obtener pronósticos, e instituyó evocadores de los espíritus y adivinadores del porvenir. Hizo enteramente lo que es malo a los ojos de Yavé para irritarle. También alzó en la casa de Yavé la asera, en la casa de que había dicho Yavé a David y a Salomón su hijo: En esta casa, en Jerusalén, que he elegido entre todas las tribus de Israel, yo pondré para siempre mi nombre. No haré errar más el pie de Israel fuera de la tierra, que yo he dado a sus padres, siempre que ellos cuiden de poner por obra los mandamientos y las leyes, que yo he prescrito a mi siervo Moisés. Pero ellos no obedecieron, y Manasés fué causa de que se descarriaran e hicieran el mal, más todavía que las gentes que Yavé había destruido ante los hijos de Israel». Y prosigue aun conminando al pueblo con el castigo: «Voy a echar sobre Jerusalén males que a quien

los oyere le retiñirán los oídos. Yo echaré sobre Jerusalén la cuerda de Samaria y la plomada de la casa de Ajaz y fregaré a Jerusalén como se friega un plato, volviéndolo de un lado y de otro. Abandonaré el resto de mi heredad y se lo entregaré a sus enemigos, y serán la presa y el botín de todos sus enemigos, por haber hecho lo malo a mis ojos y haberme irritado desde el día en que sus padres salieron de Egipto hasta hoy». «Derramó también Manasés mucha sangre inocente, hasta llenar a Jerusalén de un cabo al otro, sobre los pecados que él cometió y que hizo cometer a Juda, haciendo el mal a los ojos de Yave» (21, 2-16).

Todos los documentos históricos confirman este relato de los Reyes, que en mayor o menor grado corresponde, en muy buena parte, a la época de los Reyes. Bastará, para convencerse de ello, leer la conclusión de las Crónicas: «Yave, Dios de sus padres, les mandó sus mensajeros constantemente para amonestarlos, pues quería perdonar a su pueblo y a su casa. Pero ellos hicieron escarnio de los mensajeros de Dios y menospreciaron sus palabras, burlándose de sus profetas, hasta que subió la ira de Dios contra su pueblo y ya no hubo remedio. Trajo contra ellos al rey de los caldeos, que pasó a cuchillo a sus mancebos en la casa de su santuario, sin perdonar a mancebo ni a doncella, a viejo ni a encanecido. A todos los entregó en sus manos» (36, 15-17).

Muy otro era el espíritu que reinaba en Juda los días de la historia de Judit. Al tener noticia de la llegada del ejército asirio y de su conducta con los pueblos gentiles, cuyos «templos saqueaba y destruía» se turbaron por Jerusalén y por el templo del Señor, su Dios; pues recientemente habían subido de la cautividad y hacía poco que se había reunido todo el pueblo de Judea, y el mobiliario y el altar y la casa habían sido santificados después de su profanación» (4, 2-3). Y después de tomar las medidas conducentes a la fortificación y defensa de las fronteras de la mejor manera que podían, pueblo y sacerdotes, acuden a su Dios con el mayor fervor y espíritu de penitencia.

Al advertir la actitud de Israel, tan diferente de la que habían observado los otros pueblos, Holofernes se maravilla y pregunta por aquel pueblo. Aquior jefe de los ammonitas, muy al corriente de la historia de Israel, le contesta y dice entre otras cosas. «Todo les fué

bien mientras no pecaron contra su Dios, porque Este que aborrece la injusticia, estaba con ellos. Pero cuando se apartaron del camino que les había señalado, luego fueron destruidos con muchas guerras, y llevados cautivos a tierra extraña, y el templo de su Dios convertido en ruinas y sus ciudades ocupadas por los enemigos. Ahora que se han convertido a su Dios, han subido de la región en donde estuvieron dispersos, y se apoderaron de Jerusalén donde está su santuario, y se establecieron en la montaña, que estaba des poblada. Ahora, pues, dueño y señor, ¿Hay escándalo en este pueblo? Si hay en él alguna culpa o pecado contra su Dios, entonces subamos, que los derrotaremos. Pero si no hubiese en ellos iniquidad, pase de largo mi señor, porque su Dios los protegerá y será con ellos, y vendremos a ser objeto de oprobio ante toda la tierra» (5, 17-21).

En castigo de su libertad en proclamar la verdad, Aquior es entregado a los cercados para que experimente la verdad de sus pronósticos. Al oír el pueblo de Betulia el relato de Aquior sobre la conducta de Dios con su pueblo, prorrumpe en estas exclamaciones: «Señor, Dios del cielo, mira el orgullo de esos y apiádate de nuestro linaje humillado y pon hoy los ojos en el rostro de tus santos» (6, 19).

Pero Dios quiere someter a prueba la fe de su pueblo, y el auxilio divino se retrasa. El hambre los aflige, llegan a quejarse de sus jefes y pedir que sea entregada la ciudad a los asirios. Pero por ninguna parte aparece el recurso a otra divinidad, antes ven en esta tribulación el castigo de sus pecados y de las trasgresiones de sus padres. Los jefes alientan al pueblo a confiar «en la misericordia del Señor, que no nos abandonará hasta el fin» (7, 30),

Pero la fe de los jefes no es perfecta, puesto que se atreven a poner plazo a su Dios. Es Judit, la hija de Simeón, quien encarna la fe perfecta, y saliendo de su retiro increpa a los jefes del pueblo, diciéndoles: «¿Quiénes sois vosotros para tentar a Dios los que estais constituídos en lugar de Dios, en medio de los hijos de los hombres? ¿Al Dios omnipotente pretendéis poner a prueba? ¿No acabareis de aprender? Si no podeis sondear la profundidad del corazón humano ni comprender sus pensamientos, ¿cómo vais a escudriñar a Dios, el Creador de todas las cosas, a penetrar su mente y comprender sus

pensamientos? De ningún modo, hermanos, irriteis al Señor, nuestro Dios; que si no quisiere ayudarnos en los cinco días, poder tiene para protegernos en el día que quisiere, o para destruirnos en presencia de nuestros enemigos. No pretendais hacer fuerza a los consejos del Señor, Dios nuestro, que no es Dios como un hombre, que se mueve con amenazas, ni como un hijo del hombre que se rinde. Por tanto, esperando la salud, clamemos a El que nos socorra. Si fuese su beneplácito oiría nuestra voz. Porque no hay en nuestra generación, ni se conoce en nuestros días tribu, ni familia, ni región, ni ciudad, que adore dioses fabricados, como sucedía en los tiempos antiguos, por causa de los cuales fueron entregados nuestros padres a la espada y al saqueo y cayeron con gran estrago delante de sus enemigos. Pero nosotros no conocemos otro Dios fuera de El, por donde esperamos que no nos desatenderá, ni a nosotros ni a ninguno de nuestro linaje. Considerad que, si nosotros fuéramos tomados, toda la Judea sería destruída y nuestro santuario saqueado, y entonces Dios nos pediría cuenta de su profanación. Y la matanza de nuestros hermanos y el cautiverio de la tierra y la desolación de nuestra heredad, la haría el Señor recaer sobre nuestras cabezas en medio de las naciones a quienes sirviéramos, siendo escándalo y ludibrio a los ojos de nuestros dueños. Ni sería nuestra servidumbre para nuestro bien, antes en nuestra deshonra la volvería el Señor, nuestro Dios. Y ahora, hermanos, mostremos a nuestros conciudadanos que de nosotros pende no sólo nuestra vida, sino que el santuario, el templo y el altar sobre nosotros se apoyan» (8, 12-24).

Tal es la fe de esta mujer, fe de verdadera israelita, que se apoya en el amor de Dios hacia Israel, pero también en la correspondencia de Israel con su Dios. Como cree en la bondad y en el poder del Señor, así cree en la pureza del culto, que Israel rinde a su Dios muy distinto del que antes le rendía, profanado con el culto de los ídolos y con ritos idolátricos. Todo nos dice claro que no a la época pre-exiliana sino a la que siguió al destierro pertenece la historia de Judit.

Los jefes, al escuchar las palabras de Judit, sienten reavivada su fe. Fortalecida con la oración, Judit sale de la ciudad y se dirige al campo de los asirios. Presentada a Holofernes le expone los moti-

vos de su huida. Dios está irritado contra su pueblo y los va a entregar en poder de los asirios. Pero nos conviene conocer los motivos de la cólera divina. «Seguramente que han cometido un gran pecado, ya que se les han agotado las provisiones, el agua escasea y han resuelto matar sus ganados y beber su sangre y comer cuanto Dios en sus leyes les ha ordenado que no comieran, y hasta las primicias del trigo, los diezmos del vino y del aceite, que como cosas santas están reservadas a los sacerdotes, que en Jerusalén asisten en la presencia de nuestro Dios, a pesar de que a ninguno del pueblo le es lícito tocarlo con las manos. Han enviado mensajeros a Jerusalén, donde también sus moradores han hecho lo mismo, para que obtengan el permiso del Senado; y sucederá que en cuanto les llegue la noticia lo harán, y entonces, para ruina suya se serán entregados» (11, 11-15). Nada hay aquí del culto idolátrico y de los demás crímenes que los profetas echan en cara a Judá. Beber la sangre de los animales, comer las primicias debidas a los sacerdotes, y eso forzados por extrema necesidad, son los pecados de que Judit acusa a su pueblo. Ciertamente que nos hallamos muy lejos de los tiempos de Manasés y de su hijo Amón.

El texto antes citado de las Crónicas nada nos dice de los años que duró la ausencia del rey; tampoco de quienes haya podido establecer para el gobierno del reino durante su ausencia. Parece lo más natural que quedara como regente el presunto heredero o algún príncipe de sangre real. De un senado presidido por el Sumo Sacerdote nada nos dice el texto de las Crónicas, ni los otros libros nos autorizan para suponerlo. En la época de la monarquía los sacerdotes sólo ejercen funciones sagradas; sólo se nos presenta el caso extraordinario de Joyada; que salvó al niño Joas, le entronizó luego y dirigió sus pasos en el gobierno del reino, a lo menos en la parte religiosa, que es la que mira el autor sagrado al contarnos estos sucesos. Fué después de la cautividad cuando el Sumo Sacerdote adquirió poder sobre el pueblo, y esto poco a poco. En la época persa, el poder político estaba en manos de un gobernador, como lo fueron Zorobabel, Sesbasar, si no es el mismo que el primero, Nehemías, Esdras, etc. Pero si aceptamos la autoridad de Josefo en un capítulo de sus Antigüedades de dudoso valor histórico, al presentarse Alejandro Magno en Palestina el año 332, el gobierno de la nación esta-

ba en poder del Sumo Sacerdote Jadúa (XI, 8). Lo mismo vemos en los tiempos que siguieron hasta que la autoridad de los reyes de Siria y un decreto del pueblo judío, concedió a Simón, levita, aunque no aronita, la dignidad de Sumo Sacerdote y de Príncipe del pueblo (140 a. C.). Al lado del Pontífice figura el Senado de los ancianos. De estos se hace mención en Esd. 5, 5, 9; 6, 7, 14; Neh. 2, 16; 5, 7; 7, 5; como de personas de autoridad, designados con varios nombres, y que parecen ser los mismos que en I Mac. 13, 36; 14, 20; y II Mac. 1, 10; 4, 44; 11, 27; son llamados «ancianos del pueblo» y que en I Mac. 12, 6 componen el Senado del pueblo. Tal es el régimen que tenía Israel en los días de Judit, el Sumo Sacerdote Joaquín y el Senado de los ancianos, cuya residencia era Jerusalén (4, 8; 11, 14; 15, 8).

Un último punto a considerar es la extensión, que alcanzaba entonces la autoridad de Jerusalén. Cuando a la muerte de Salomón se dividió el reino, le quedaron a Judá solas dos tribus, la de Judá y la de Benjamín. Los límites de Judá no se extendían más de unos 20 kilómetros por encima de Jerusalén, todo el resto del antiguo reino de Salomón pertenecía al que después se llamó reino de Samaria. Después de la destrucción de este reino, su territorio fué ocupado por los asirios, a quien sucedieron luego los caldeos y más tarde los persas y los macedonios. En 153 recibió Jonatan del rey Demetrio Nicator las tres toparquías de Afarema, Lida y Ramata, que pertenecían al territorio de Samaria y en 107 Juan Hircano conquistó la ciudad de Samaria, destruyó el templo de Garizim y forzó a los samaritanos a judaizar. Pero esto no duró más que hasta el año 63, en que Pompeyo Magno devolvió a los samaritanos su libertad. Después de la cautividad de Judá, los pueblos vecinos ocuparon alguna parte de su territorio, que luego lograron recuperar los Macabeos.

Ahora bien, según el libro de Judit, la autoridad de Jerusalén se extendía a todo el territorio de Samaria: «Llegado Holofernes al llano de Esdrelón, cerca de Dotan, frente a la gran llanura de Juda, asentó su campo entre Gaba y Escitópolis, donde permaneció un mes esperando toda la impedimenta de su ejército». Noticiosos de esto los de Jerusalén, «enviaron a toda la región de Samaria y sus aldeas, a Betorón, Belmaim, Jericó, Ieba, Aisora y el valle de Salem». Sobre esto Joaquín escribió «a los moradores de Betulia y de Bet-

Omestaim, enfrente de Esdrelón, ante la llanura que está junto a Dotan». Todo esto echa por tierra cualquier sentencia que pretenda poner la historia de Judit antes del cautiverio y aún mucho tiempo después de éste. Es pues evidente, que la identificación de Nabucodonosor con Asurbanipal, no puede defenderse por más erudición, que para ello se emplee.

El mismo juicio debe formarse de la identificación de este personaje con Darío I Histaspes. Hoy nos es bien conocido, porque él mismo nos lo cuenta en la célebre inscripción de Behistun, el tumulto que se levantó en el imperio persa a la muerte de Cambises y cuanto hubo de luchar su sucesor para establecer el orden en el imperio de Ciro. Pero esto ¿qué tiene que ver con la guerra de conquista llevada a cabo por Holofernes, para imponer el acatamiento a la soberanía y a la divinidad de su señor? Por documentos bíblicos bien explícitos sabemos que, durante las guerras de Darío, los repatriados vivían en torno del altar que habían levantado en los primeros días de su vuelta a Jerusalén, y que, impulsados luego por los profetas Ageo y Zacarías, lograron edificar el Templo, cuya obra, no obstante el firmán de Ciro, había sido entorpecida, no por las autoridades persas, sino por los pueblos circunvecinos. ¿Haremos de decir que el devoto adorador de Ahura-Mazda, el que confirmó la autorización de edificar el templo de Jerusalén en honor del Dios del cielo, es el mismo que pretendió declararse dios único y arrasar los santuarios de los demás dioses? Habría que renunciar a todo buen sentido histórico para atreverse a sostener semejante absurdo.

Pues no menos absurdo nos parece el querer identificar a Nabucodonosor con Artajerjes III. Esta sentencia cuenta con patronos en la antigüedad (7). Es sobre todo Sulpicio Sermo, el que en su Crónica expone esta sentencia. La razón en que se apoya no parece ser otra que la identificación del eunuco Bagoas de Judit, con el Bagoses de quien nos cuenta F. Josefo; que, precisamente durante esta guerra, había cometido algunos atropellos en Jerusalén. Podría añadirse el nombre de Holofernes a todas luces persa, pero que no hallamos más que en un rey en Capadoceia en 158.

(7) Libr. II, caps. 14-16. Patr. Lat. t. XX c. 137 ss.

Bien sabido es cómo el Egipto, no obstante no haber sido nunca un pueblo guerrero, mantuvo siempre sus propósitos de dominar sobre la Palestina y la Siria, oponiéndose a los varios imperios que se sucedieron en Asia. En la S. Escritura hallamos frecuentes testimonios de estas pretensiones del imperio faraónico. Por esto sin duda el gran guerrero, que fué Asurbanipal, no creyó asegurado su imperio por la parte de Occidente hasta haber conquistado el Egipto (645). No duró mucho esta dominación, pues, a la caída de Nínive (612), ya Egipto había recuperado su independencia y pretendía heredar una parte del imperio, que los había subyugado. También Nabucodonosor, que se creía con pleno derecho a suceder a los asirios sobre todo el Occidente, parece haber conquistado de nuevo el valle del Nilo. Tampoco fué duradera esta dominación de los caldeos, y Cambises, animado, sin duda, de los mismos propósitos que los anteriores, se apoderó del Egipto y estableció en él una dominación más duradera que las pasadas. Pero no sin protesta del pueblo egipcio, que aspiraba siempre a vivir una vida independiente. Esta protesta adquirió mayor fuerza en el siglo IV, hasta que Artajerjes III logró, después de dura lucha, completar la subyugación de muchas provincias rebeldes con la de Fenicia y Egipto (342).

Una breve noticia que nos ha conservado Eusebio en su Crónica, nos informa que Artajerjes desterró una cantidad de judíos a Hircania, sobre el Mar Caspio. Se ignora los motivos; pero se da por seguro que la causa haya sido haber prestado ayuda a los rebeldes. F. Josefo nada nos dice de este suceso.

Pues esta guerra sería, a juicio de algunos, la que nos cuenta el libro de Judit. Es cierto que la guerra no iba contra los judíos y menos contra su religión, que los persas siempre respetaron; pero el pueblo habría tenido que sufrir mucho del paso de las tropas, de la requisita de vítuallas, de pesados tributos, etc. Poco se parece esto a la historia de Judit y mucha imaginación es necesaria para transformar de esta manera el texto sagrado.

Otras varias identificaciones han sido propuestas, no más fundadas que las referidas hasta aquí. Entre ellas hay sin embargo una, que nos parece la única razonable y fundada. Es la que identifica a Nabucodonosor con Antioco IV. Epifanes; pero a condición de que se nos permita tratar el texto sagrado con una razonable libertad,

aunque no tanta como la que se toman los mantenedores de las opiniones precedentes. Es decir, creemos que Judit no debe ser mirada como una obra perteneciente al *género histórico*, aunque nos cuente una verdadera historia.

* * *

Notemos ante todo que la idea central del libro es una persecución religiosa. Nabucodonosor lleno de orgullo por sus victorias, aspira a ser reconocido por único Dios y hace destruir los santuarios de los otros dioses. El pueblo israelita, que acaba de levantar el santuario del Señor, teme por él más que por su propia salud y se dispone a hacer frente al enemigo, confiando, más que en sus armas, en la ayuda divina. Y sus esperanzas no quedan defraudadas. La mano de Dios, valiéndose de una débil mujer, da muerte al soberbio caudillo, ejecutor de las órdenes impías de su señor y con esto el ejército asirio queda destruido y el poder de Dios manifiesto, no sólo a su pueblo, sino a las naciones todas. El pronóstico de Aquior queda cumplido (5, 20 s.). Y el cántico de Judit termina con esta amonestación a las naciones (16, 20):

«¡Ay de las naciones que se levanten contra mi pueblo!
El Señor omnipotente las castigará en el día del juicio,
dando al fuego y a los gusanos sus carnes,
y gemirán de dolor para siempre» (16, 20 s.).

Esta es, a nuestro juicio, la clave para resolver el problema del libro de Judit. Veamos ahora cómo.

Empecemos por Nabucodonosor, rey de Nínive. Ante todo hemos de reconocer que el texto actual es correcto. Primeramente porque es la lección de todas las versiones. Se notan incorrecciones y variantes en otros nombres propios, pero este en todas partes se lee igual. Además, porque no es posible explicar un error tan craso y que no podía menos de saltar a la vista del copista menos conocedor de la historia bíblica. Nadie entre los judíos ni entre los cristianos, ignoraba que Nabucodonosor había sido rey de Babilonia. Como tal había puesto fin al reino de Judá, destruido Jerusalén, arruinado su Templo y dedicado a sus dioses los vasos que habían servido en el culto del único verdadero Dios. También sabían que el imperio caldeo había sucedido al asirio; tratar de corregir el texto de Judit en

esta parte es pasar por encima de todos los principios de buena crítica. Equivaldría a declarar que no tenemos del libro de Judith texto alguno que nos pueda servir de base para un estudio serio del mismo. Y esto ya hemos visto que no se puede razonablemente admitir.

Pues, supuesto que el texto está correcto y que en su obvio sentido literal no responde a la verdad histórica bien conocida, habrá que buscar un sentido figurado, que responda a la intención del autor sagrado y por el que se deba medir la verdad divina del libro. Veamos de intentarlo.

Entre todos los reyes gentílicos, que con los judíos tuvieron relaciones durante la historia bíblica, hay dos que se destacan sobre todos: Nabucodonosor, rey de Babilonia, y Antioco IV, rey de Siria. Realizó el primero la obra que antes indicamos. Cuan honda impresión hubo de causar esta obra en el ánimo del pueblo judío, nos lo dicen tantos oráculos de los profetas contra Babilonia. En ellos se nos pinta la justicia de Dios dispuesta a vengar los ultrajes hechos a su pueblo por la gran ciudad del Eufrates. Nabucodonosor es la encarnación del poder de esta ciudad.

La obra de Antioco IV es también muy conocida y de ella tenemos el eco en Daniel y una narración histórica bastante completa en los dos libros de los Macabeos. Fué Antioco el profanador del Templo y el enemigo de la religión mosaica. Con esto está dicho todo, pues en el siglo II la Ley y la religión lo eran todo para el pueblo judío.

Esto supuesto, ¿qué cosa más natural para un autor que, viviendo en la época siria, intentase escribir contra los reyes seleucidas, que sustituir su nombre por el de Nabucodonosor? Los fieles de Israel no dejarían de entenderlo y los extraños no alcanzarían la intención del autor. Semejante modo de encubrir su pensamiento ha sido siempre familiar a los judíos, que vivían fuera de la ley común, hechos el blanco de la aversión popular. Esta es también la causa que los induce hoy a usar una lengua extraña a la tierra en que viven, sea esta el viejo castellano, sea el hebreo. S. Pedro, escribiendo desde Roma, envía saludos de la Iglesia que mora en Babilonia, y San Juan, en el Apocalipsis encubre bajo el nombre de Babilonia la Ciudad de las siete colinas, la Roma imperial, la perseguidora de la Iglesia.

Este Nabucodonosor-Antioco pudo muy bien ser apellidado rey de Babilonia, ya que esta antigua ciudad pertenecía al reino de Siria. Pero el autor sagrado prefirió el nombre de Ninive, ciudad que había desaparecido de la escena del mundo y que figura, al par de Babilonia, entre las más anatémalizadas por los Profetas de Israel. Añádase a esto la semejanza de los nombres, por que Siria procede de Asiria, con solo la omisión de la primera letra. Y el reino de Siria, no obstante las pérdidas sufridas a consecuencia de la victoria romana sobre Antioco III en Magnesia (185), era el más vasto reino de cuantos se habían formado con la desmembración del imperio de Alejandro. Además de la Palestina, siempre disputada por los Tolomeos de Egipto, abarcaba la Siria, propiamente dicha; la Arabia, la Mesopotamia y luego los extensos territorios de la Persia y de la Media. Y Antioco IV, sin ser un Alejandro Magno, supo todavía mostrar el espíritu guerrero de su raza.

Pues este rey, que subió al trono de su padre pasando por encima de los derechos de los hijos de su hermano Seleuco, fué acogido con buen ánimo por el pueblo, y con su ayuda logró deshacerse de tres competidores, a los que hace alusión el profeta Daniel (7,20). La ambición de ampliar sus dominios sobre el reino de Egipto le llevó a hacer la guerra a su sobrino Tolomeo VI Filometor, y lo hubiera logrado, a no ser por la intervención del Senado Romano. Todo esto y los estragos causados en Jerusalén en sus idas y venidas a Egipto tiene gran resonancia en el profeta Daniel (11, 20-35).

Pero hay en Antioco una nota más saliente y que hubo de llamar más la atención del autor de nuestro libro; es la nota antireligiosa. La apoteosis no era cosa rara en los reyes de la época helenística. De ello tenían un buen ejemplo en Alejandro Magno. En las monedas de estos reyes se lee con frecuencia el título de «dios». Igual que después entre los romanos, imitadores en esto de los Tolomeos y de los Seleucidas, tal apoteosis tenía, más que nada, un sentido político. El culto de estos dioses era el reconocimiento de su soberanía. Octavio, al adueñarse del supremo poder de Roma, tomó el nombre de Augusto, *Sebastos*, que era un modo de declarar sagrada su persona y la autoridad soberana, que se había atribuido sobre la República.

No ha faltado quien estudiase el proceso de la divinación de An-

tioco IV. Desde su advenimiento al trono de Siria (175) hasta 169, aparece en las monedas la cabeza del rey con esta simple inscripción: «Rey Antioco», pero sobre la frente del rey brilla una estrella, que es un símbolo del cielo, o de la divinidad. Desde 169 a 166 el «Rey Antioco», con la estrella en la frente y ceñido de la diadema es ya «dios glorioso», y en el reverso de la moneda aparece la imagen de Júpiter Nicéforo, portador de la victoria, de Fidias. Un poco más, y en el anverso de las monedas, se lee esta inscripción; «Rey Antio-co, dios glorioso, invicto» y en el reverso, la misma imagen de Júpiter Olímpico. El rey acaba por tomar los atributos del dios de su devoción, a quien en la tierra se cree representar. Con razón había escrito Daniel: «El rey hará lo que quiera, se ensoberbecerá y gloriará por encima de todos los dioses, y del Dios de los dioses dirá cosas increíbles» (11, 36).

La dinastía seleucida había venerado a Apolo como a su dios protector. Además en Dafne, cerca de Antioquía, era venerado Adonis, el Tammuz de los caldeos, «la delicia de las mujeres», que dice Daniel (11, 37). Pero Antioco sintió preferente devoción por Júpiter Olímpico, «el dios de las fortalezas», como lo apellida Daniel (11, 38). A él erigió muchos santuarios, entre los cuales descuella el edificado en Antioquía, sobre el monte Silpio, aunque por halagar a los romanos encubrió el título de Olímpico con el de Capitolino. De esta singular devoción escribe el profeta Daniel: «Honrará, en lugar del dios de sus padres, al dios de las fortalezas, dios que no conocieron sus padres, le honrará con oro y plata, con piedras preciosas y cosas de gran valor. A ese dios extrañó dedicará plazas fuertes y colmará de honores a los que le reconozcan, y les hará dominar sobre muchos distribuyéndoles tierras en merced» (11, 38 s.). Efectivamente, los documentos históricos demuestran cuan generoso se mostró Antioco en repartir mercedes a las ciudades, que por halagarle, se declaraban devotos del dios de su predilección. Por este medio pretendía el rey dar cierta unidad espiritual al abigarrado conjunto de naciones, que constituían su imperio, como más tarde lo hicieron otros soberanos, sin mejor éxito que él. Porque esta divinidad, a quien colocaban al frente del panteón, era compatible con los otros dioses, que en el Olimpo formaban su corte. Sólo había una

excepción, la del Dios de Israel, y luego la de Jesucristo, que no admitía compañía en el amor y el culto de sus fieles.

Había entre los aduladores del rey de Siria muchos judíos, a quienes resultaba pesado el yugo de la Ley y causaba vergüenza el signo de la alianza divina, la circuncisión. Antioco III había concedido a la nación judía el privilegio de vivir conforme a su Ley. Pero su hijo, incitado por los prevaricadores de Israel y estimulado por su propio espíritu, quiso imponer a los judíos el helenismo, abrogar la Ley mosaica, borrar la circuncisión y sustituir las costumbres judaicas, informadas del monoteísmo, por las instituciones griegas, paganas. Y como remate, o mejor, como símbolo de esta transformación religiosa, hizo colocar en el monte Garizim una estatua de Júpiter Hospitalario y en el templo de Jerusalén otra de Júpiter Olímpico. Fué ésta «la abominación desoladora», de que nos habla el profeta Daniel. Los libros de los Macabeos nos muestran de qué manera respondió el pueblo fiel a esta locura impía del «Rey Antioco, dios glorioso e invicto» (8).

Aquí tenemos al Nabucodonosor de Judit, visto con los ojos de un monoteísta inflexible, para quien la negación de su Dios era la negación de toda divinidad, porque para él no hay más Dios que el suyo, el Dios que hizo el cielo y la tierra. Los demás dioses no son nada, e igual es que se afirme o se niegue su existencia; la opinión humana es incapaz de dársela. Engreído con sus victorias, que bien pueden ser las que al principio de su reinado obtuvo sobre sus competidores, Antioco pretende imponer el culto del dios de su predilección, de quien él se considera representante en la tierra. Precisamente esta dignidad era la que, a juicio suyo, le autorizaba para apoderarse con frecuencia de los tesoros de los templos, tesoros más necesarios para atender a los deberes de su oficio que a los mismos dioses, felices en el Olimpo y que nada necesitaban de la tierra.

Los pueblos gentiles no tuvieron inconveniente en dar gusto a su soberano, puesto que el nuevo dios ni era para ellos enteramente nuevo, ni era incompatible con la devoción hacia sus divinidades

(8) Véase en *Vivre et penser*, Serie I, 231 ss. París 1941, un interesante artículo sobre este rey de M. Abel, O. P.

nacionales. De la independencia política no hay que hablar, porque todas estas naciones eran vasallos del rey Antiocho y no estaban mal avenidas con una dinastía que les era tradicional. También ésta lo era para los judíos, que hasta entonces habían vivido tranquilos bajo los reyes de Siria y habían recibido de ellos una confirmación solemne de su libertad religiosa. Mas en el momento en que el rey atentó contra esta libertad y quiso cambiar el objeto del culto en el venerable santuario de Jerusalén, «el lugar más santo de la tierra», el pueblo fiel sintió un vivo dolor, como si se le arrancara el alma. Con la libertad religiosa iba también la autonomía política, el derecho a vivir conforme a sus leyes patrias. Era esto hacerle renunciar a su historia, a su dignidad de pueblo escogido. Y con toda su alma y lleno de confianza en el Señor, se dispone a luchar por la defensa de su libertad y de su Dios. Fortalecían su confianza las repetidas promesas del Señor de que protegería a Israel, siempre que éste se mantuviera fiel a su Ley. Israel tenía entonces la conciencia tranquila. Ni en el Templo existían imágenes, cosa que la Ley prohibía, ni en la tierra se veían estatuas de otros dioses, ni en el corazón del pueblo había lugar más que para el Dios de Abraham. Y en estas condiciones el pueblo puede estar seguro de la asistencia de su Dios, que tal vez quiera poner a prueba su fe, como decía Judit, pero que, en todo caso, no le abandonará, y al fin le dará la victoria sobre sus enemigos. Y tal victoria será el argumento decisivo de que El es el único Dios, capaz de dar salud a su pueblo.

Tales eran los sentimientos de Judá en estos críticos momentos, sentimientos que el autor sagrado expresa primero por boca de Aquior, un extraño al pueblo y que luego encarna en la heroína, instrumento de la victoria.

Veamos ahora de buscar la contraprueba en los reyes de Asiria, Caldea y Persia, que sucesivamente dominaron sobre los judíos. Tanto el rey de Asiria como el de Caldea, se creían predestinados por los grandes dioses para reinar sobre los hombres, «para borrar de la tierra al malvado y al perverso e impedir que el débil fuera oprimido por el fuerte» (9). Otro de los deberes del rey era mantener el culto de los dioses, y conservar sus santuarios, en los cuales oficia-

(9) Palabras de Hammurabi en la introducción de su famoso código.

ba el mismo rey como sumo sacerdote. Con esto el monarca creía atraer sobre su reino las bendiciones del cielo. Cuanto a los dioses de los otros pueblos los dejaba tranquilos con sus adoradores, mientras que éstos no se rebelasen contra el imperio de Asur. Lo cual no quitaba que en caso de guerra, destruyese los templos, saquease sus riquezas y hasta llevase las estatuas de los dioses como botín, para humillarlos ante los grandes dioses de Asiria. Pero nunca se ve que pretendiesen privar a los pueblos de sus dioses, menos aún imponerles los propios y sobre todo imponerse ellos a la adoración de los pueblos, excluidas las otras divinidades. Esto no creo que lo haya hecho ninguno de los grandes monarcas, a quienes sus pueblos honraban como a divinidades. Si exigían de sus pueblos ciertos honores divinos, no era en perjuicio de las otras divinidades, a quienes ellos rendían culto. Oigamos la oración, que el mismo Asurbanipal dirige a los dioses de Asiria: «Oh dios Adad, señor del cielo y de la tierra, cuya palabra crea la humanidad, habla y que los dioses se pongan a tu lado. Aboga por mi causa y asegúrame un juicio favorable. Porque yo, Asurbanipal, soy tu siervo e hijo de mi dios Asur y de mi diosa Asurita... Acepta la elevación de mis manos, presía oídos a mi oración, librame del mal, que me amenaza y aparta de mi todo infortunio, haz que un buen espíritu se halle siempre a mi cabeza. Que los dioses Asur y Asurita me sean propicios» (10).

Y Nabucodonosor ora así a Marduc: «Señor eterno, dueño de cuanto existe, al rey, a quien tu amas y cuyo nombre tu pronuncias-te, concédele todo lo que a ti es agradable, guárdale en el camino recto. Yo soy el príncipe, tu favorito, hechura de tus manos. Tu me has creado, tu me has confiado la realeza sobre todos los pueblos. Oh señor, por la gracia que derramas sobre ellos, dame el amor de tu poder sublime y conserva en mi corazón el temor de tu divinidad» (11).

Por razón de su elección al trono, el rey se creía el predilecto de los dioses, y, como tal, hijo amado de los mismos, los cuales hasta habían tenido una acción misteriosa en la misma generación del soberano. En consecuencia, este se cree obligado a fomentar el culto

(10) J. Charles, *Le Milieu Biblique*, t. II, 283.

(11) Dhorme, *La religión assyro-babylonienne*, 254.

de sus señores y padres, los grandes dioses y también a imponer su respeto a las naciones extrañas. Precisamente el gran pecado, que Asurbanipal mismo atribuye a sus enemigos, es la rebeldía contra los dioses Asur, Istar, Marduc, etc. Y los dioses se muestran por eso muy interesados en las guerras de Asiria, como que tienden a someter los pueblos a su imperio. Sargon, «rey de las cuatro regiones, pastor del país de Asur, que observa las leyes del dios Enlil y del dios Marduc; que vive atento al juicio del dios Samas», respetuoso de la voluntad de los grandes dioses, no había jamás traspasado las fronteras de Ursa, el rey de Urartu, más que en el campo de batalla, ni había derramado la sangre de los guerreros de su adversario, que sin embargo se propasó a invadir el territorio de Asur. Entonces, «Yo levanté mis manos al dios Asur suplicándole la derrota de mi adversario, volver sobre su cabeza su insolencia y hacerle llevar la pena de su pecado. El dios Asur mi señor, oyó mis palabras de equidad..., sus impetuosas armas, a cuyo resplandor huyen los rebeldes desde el Oriente al Poniente, envió en mi socorro». En virtud de este, sin la ayuda de su ejército, que fatigado de la travesía de los montes de Urartu, no podía combatir; con solo su cuerpo de guardia, se lanzó sobre los enemigos poniéndolos en completa derrota. «Ursa, príncipe de Urartu, que había violado las fronteras de los dioses Samas y Marduc, que no respetaba los juramentos del dios Asur, temió el fragor de mis poderosas armas, y semejante a un ave nocturna, que huye ante el águila, quedó sobrecogido de espanto, y cual alimaña perseguida del cazador; escapó a través de la montaña. Como mujer en parto se arrojó sobre su lecho, y rehusando todo alimento, se causó a sí mismo una enfermedad mortal» (12).

Vemos por aquí cuán poco concuerdan los sentimientos de estos personajes históricos con los del Nabucodonosor asirio que nos presenta el libro de Judit.

No poseemos textos análogos que nos hablen de la religiosidad de los reyes persas, pero sí de su conducta benévola para con los judíos, y esto tiene más valor para el fin que pretendemos. Es bien sabido que Ciro abrogó las disposiciones de Nabonides y permitió

(12) J. Charles, *Ob. cit.*, II. 297 s.

la vuelta a sus santuarios de los dioses, que la superstición del rey había reunido en Babilonia con grande ofensa de sus devotos. En esta ley general estaba incluida la devolución de los vasos del templo de Jerusalén y la facultad de restaurar el templo del Señor. Que si éste no fué reedificado sino después de veinte años, no fué por culpa de los reyes de Persia, sino por la mala voluntad de los pueblos circunvecinos. El caso de Antioco, perseguidor de la religión judía, queda como único en la historia antigua del pueblo israelita. Y considerando que la impiedad de Nabucodonosor es el nudo de este drama del libro de Judit, creemos que él constituye el argumento más poderoso de cuantos se alegan en favor de una u otra sentencia. Ninguna de las alegadas, por más alarde que hagan de mantener la rigurosa historicidad del libro, pueden dar razón de ella a base de una exégesis estrictamente literal.

El P. Condamin resume su juicio sobre el libro de Judit diciendo: «La historia substancial del libro es perfectamente admisible. Cuanto a la historicidad estricta hasta en los detalles ya es otra cosa» (13). «Y el último comentarista católico de Judit, el P. Miller, O. S. B., después de considerar las dificultades geográficas e históricas que el libro ofrece, viene a concluir, que no se trata de una obra histórica, sino de un relato de fondo histórico, ordenado a fomentar la confianza del pueblo en la protección de su Dios. A su juicio, semejante propósito del autor sagrado exige un fondo histórico, pues una pura invención no sería apta para conseguirlo. Creo que la historicidad substancial del jesuita francés y el fondo histórico del benedictino alemán significan la misma cosa. La dificultad está en deslindar el fondo histórico y el elemento literario y determinar el suceso histórico en cuestión. No creemos que lo primero se pueda hacer hasta en los últimos detalles, pero ya será un paso grande en la explicación del libro de Judit señalar el hecho histórico que el autor intenta narrar y la forma literaria que adopta para componer, no un libro de pura historia, sino un libro de edificación a base de la historia.

Nuestro parecer es que en el libro de Judit tenemos reducida a un solo cuadro la gloriosa historia de Judas Macabeo contra los ejércitos de Antioco IV y contra los pueblos circunvecinos, que, por con-

(13) Diction. d'Apol. v. *Judith*.

graciarse con el rey, hicieron la guerra a los judíos. El ejército invasor, que hasta entonces no había contado sino con éxitos fáciles, al llegar a la frontera de Israel, se encontró con la sorpresa de un pueblo pequeño, inerme y que, contando con la asistencia de su Dios, se atreve a desafiar a un ejército numeroso y engreído en sus victorias. Betulia, como dijimos antes, no es conocida en la geografía de Palestina. Razón más para ver en ella el baluarte inexpugnable de la nación judía, de la hija de Judá, contra la cual vino a estrellarse el poder militar del imperio sirio durante muchos años. Judit, la judía, puede muy bien representar la nación judía, que llena de fe en su Dios, triunfa de sus enemigos. Ni habría inconveniente en reconocer a esta mujer una realidad histórica. En las guerras de independencia, guerras siempre populares, no son raras las heroínas, las cuales, mejor que los varones, parecen encarnar el espíritu de su pueblo. Que de ella no nos digan nada los libros de los Macabeos, no significaría nada contra esta suposición. El episodio de Holofernes, cuya cabeza fué colgada de los muros de Betulia, nos trae a la memoria la victoria de Judas contra Nicanor, a quien el caudillo de Juda cortó la cabeza y la mano y las mandó colgar como trofeo en el Templo de Jerusalén.

S. Jerónimo nos ha conservado en la traducción de la Vulgata un detalle importante, la fiesta instituída para conmemorar este suceso, lo mismo que se hizo para recordar la victoria sobre Nicanor (II Mac.).

FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.

Crónica del movimiento Científico y Cultural

SEMANAS DE ESTUDIOS SUPERIORES ECLESIASTICOS

Semana Mariológica de 1947.—Recordaba oportunamente el Presidente de la Sociedad Mariológica Española en una de las sesiones de la Semana de 1947 celebrada en Valencia, como la Mariología era, no hace muchos años, un conjunto de Dogmas y un conjunto de hechos, alrededor de los cuales habían fantaseado bastantes personas más piadosas que doctas, limitando casi toda la teología mariana a una letanía de expresiones de admiración y de exaltación de María.

Pero la Mariología es hoy una de las ramas más vigorosas de la teología. Se ha vigorizado y ha crecido mucho. Se creen los mismos dogmas que se creían en pasados años, estudiándolos y penetrándolos más. Se aceptan las verdades bien basadas que antes se aceptaban, v. g. la Asunción; pero han sido objetos de estudios muy serios y fundamentados. Finalmente hay otras verdades que no tienen categoría de dogma, ni tampoco de verdad la establecida definitivamente, pero que han recibido moderadamente gran relieve: la Maternidad espiritual, la Mediación, la Corredención. Es muchísimo más clara la idea de Corredención hoy que hace relativamente pocos años.—Y fundamentándolas en éstas verdades se ha ido dando base firme a las letanías de exaltación y de admiración de que María era objeto por parte de personas y autores no tan doctos como piadosos. Antes se hablaba mucho de la Virgen; pero hoy se hace más teología de ella.

El movimiento mariológico tiene en España organización, volumen y honrra gracias a la Sociedad Mariológica Española, que viene celebrando semanas todos los años y publicando periódicamente la revista «Estudios Marianos». Fruto del movimiento encuadrado y encauzado por ésta Sociedad, es el estudio más acabado que se ha hecho hasta hoy sobre los puntos siguientes: La Corredención; los Principios Mariológicos; la gracia de María; la Asunción; la Maternidad espiritual. Lo que sobre éstos puntos se ha dicho y escrito en España es lo más definitivo. «Marianum», en su último número, no ha podido menos de confesarlo a propósito del estudio que allí se hace sobre el Primer Principio de la Mariología; estudio tributario de los que aparecieron en el tercer volumen de «Estudios Marianos».

Este año se reunieron en Valencia unos cuarenta mariólogos de toda España para estudiar la existencia, la naturaleza y las derivaciones de la *Maternidad Espiritual* de María.—El programa era verdaderamente ambicioso, aunque después no pudo llevarse a la práctica en su totalidad. El fallo, sin embargo no es grave, porque lo que en la Semana de Valencia no se pudo hacer se hará en el volumen próximo a aparecer, en el que se publicarán los trabajos leídos y los que no se pudieron leer.

Siguiendo un método ya tradicional en estas Semanas, empezó por estudiarse la Maternidad Espiritual en las fuentes de la Revelación, trabajo que estuvo a cargo de los PP. Rábanos, C. M., Ribera y Peinador, C. M. F. Luego en la tradición patristica griega, a cargo del P. Bover, S. J., y en la latina a cargo del Sr. Lareta, quien no pudo leer su ponencia, pero la publicará. Se había anunciado un estudio sobre la naturaleza de la Maternidad Espiritual, estudio que tampoco pudo leerse, por indisposición del ponente, P. Gregorio de Jesús Crucificado, C. D. Los PP. Llamera y Sauras, O. P., leyeron dos ponencias sobre las relaciones entre la Maternidad Espiritual y la Corredención, el primero; y sobre la Maternidad Espiritual, el sacrificio y el sacerdocio de María el segundo. Los PP. Basilio de S. Pablo, C. P., e Ildefonso de la Inmaculada, C. D., hablaron, finalmente, de la Maternidad Espiritual de María, y la doctrina y la experiencia de los místicos.

El fallo de uno de los temas fundamentales hizo que las discusiones que suelen seguir a la lectura de las ponencias, fueran lánguidas. En realidad el tema central, y orientador, faltó. Por eso se espera con ansia su publicación.—Ni aun los temas que daban motivo a disputas o aclaraciones, cuales el de la dependencia de la Corredención respecto a la Maternidad y el del Sacerdocio de María, suscitaron discusión. De haberse leído el trabajo del P. Gregorio, creemos que estos puntos hubieran sido seriamente discutidos.

Durante la Semana celebrada en Valencia fué elegida nueva Junta de la Sociedad, siendo reelegido Presidente el P. García Garcés, C. M. F., alma de la misma desde su fundación: Secretario, el P. Basilio de S. Pablo, C. P.; Vocales, los PP. Bover, S. J., Llamera, O. P., De Luis, C. J. S. R., Colomer, O. F. M., y Crisóstomo de Pamplona, S. M. C.—Quedó definitivamente formado el cuadro de los componentes de la Sociedad y se establecieron condiciones para la admisión de nuevos miembros. Hasta ahora podía serlo quien lo solicitase, con tal de tener reconocida competencia, hoy se hace preciso también aportar positivamente algún trabajo personal.

FR. EMILIO SAURAS, O. P.

VII Semana Española de Teología.-Celebrada en Madrid durante los días 15 al 20 de septiembre, se desarrolló conforme al siguiente programa:

El fenómeno místico en la psicología natural, R. P. Eusebio Hernández, S. J.—*Las heridas de amor en la historia y en la teoría de la espiritualidad*, R. P. Eduardo de Santa Teresa del Niño Jesús, O. C. D.—*Advocaciones de la Virgen en un Códice del siglo XII*, Dr. D. Atanasio Sinués Ruiz, Presbítero.—*Equivalencias de fórmulas en las sistematizaciones trinitarias, griega y latina*, R. P. Augusto Segovia, S. J.—*Concepto de la mística sobrenatural*, R. P. Antonio Royo, O. P.—*Unidad y Trinidad, propiedad y apropiación en las manifestaciones trinitarias según la doctrina de San Cirilo Alejandrino*, R. P. Bernardo de M. V. Monsegú, Pasionista.—*María, segunda Eva, en los escritos del Cardenal Benito Sanz y Forés*.—Dr. D. Juan Corbella Montseny, Presbítero.—*Influjo causal (excluido el propio de la causa eficiente) de las Divinas Personas en la Encarnación del Verbo*, R. P. Eloy Domínguez, O.S.A.—*La vida mística cristiana*, R. P. Claudio de Jesús Crucificado, O. C. D.—*La esperada definición dogmática de la Asunción y el porvenir de la Mariología científica*, R. P. José M. Bover, S. J.—*El esse subsistens y la infinitud simpliciter*, R. P. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M.—*Influjo causal de las Divinas Personas, en la inhabitación en las almas*, R. P. Teófilo Urdániz, O. P.—*El albedrío bajo la acción de los dones del Espíritu Santo*, Dr. D. Ramiro López Gallego, Pbro.—*La imagen de Dios en el alma como expresión de las relaciones entre naturaleza y sobrenaturaleza, según San Buenaventura*, R. P. Alejandro Villalmoniz, O. F. M.—*Influjo causal de las Divinas Personas, en la experiencia mística*, R. P. Bernardo Aperribay, O. F. M.—*Corrientes modernas místicas*, M. I. Sr. Dr. D. Baldomero Jiménez, Pbro.—*El poeta español Prudencio, educador de la estética medieval*, R. P. José Madoz, S. J.—*Influjo causal de las Divinas Personas en la visión beatífica*, M. I. Sr. Don Angel Temiño, Pbro.

Dos fueron los temas centrales desarrollados en esta Semana Teológica: El de la mañana, referente al concepto y naturaleza de la vida mística, y el de la tarde, dedicado al examen de las posibles acciones e influencias trinitarias en el orden sobrenatural. Ambos venían a ser continuación de la Semana Teológica precedente, pues abordaban a fondo problemas cuya discusión se había iniciado el año anterior.

Los temas de la mañana se desarrollaron en medio de vivas discusiones reñidas entre los representantes de ambas escuelas teológicas, la tomista y la tendencia actual carmelitana. A ambas partes se dió opción para exponer una vez más, en sendas ponencias, sus propios puntos de vista. Naturalmente, cada ponente no convencía al adversario, con lo que quedaron emplazados para ulteriores discusiones. Pero merece subrayarse de toda la polémica la simpati-

zante acogida y eco cada vez más favorable que hallaba la exposición de la doctrina de Santo Tomás sobre la vida mística, y los profundos trabajos de don R. López Gallego y don B. Jiménez Duque, ambos imparciales en el debate y, no obstante, en perfecto acuerdo en sus explicaciones con la posición tomista. Sobre todo fué notable la acerada crítica del Sr. Jiménez Duque al método puramente positivo—histórico o psicologista—, que algunos tanto habían pregonado, haciendo ver la radical incapacidad del mismo para una explicación adecuada de la vida mística cristiana, que sólo puede buscarse en los sólidos principios de la gracia y la teología de las virtudes y los dones.

Así mismo la Asamblea—y ante todo su Presidencia—reaccionó vivamente ante la intervención de un semanista que pretendía subordinar tales doctrinas teológicas ciertas a los textos de místicos experimentales, negando, en nombre de ellos, la libertad del alma en la contemplación infusa. Le fué respondido que son los datos experimentales y nuestras interpretaciones—más o menos subjetivas—de pasajes de místicos siquiera sean tan seguros como Sta. Teresa, los que hay que contrastar con los principios ciertos de teología.

En las ponencias de la tarde reinó gran unanimidad, ya que la ausencia de la corriente de opinión innovadora del año pasado hacía que se escucharan con general aplauso y aceptación, los profundos trabajos que sometían a una revisión a fondo aquellas teorías sobre las supuestas diferencias sustanciales o dualismo irreconciliable entre los Padres griegos y la teología latina en punto a la explicación del dogma.

Entre los temas libres, menos numerosos este año, no faltaron estudios notables ni tampoco otros que dieron lugar a viva discusión, por exponer hipótesis o aventurar ideas que chocaban con doctrinas sanas y ciertas y por tanto con las convicciones teológicas de los asistentes.

La concurrencia de un público muy selecto procedente de todas las regiones de la patria, demuestra que la anual celebración de la Semana de Teología continúa atrayendo el interés y atención sostenida de numerosos profesores y estudiosos de dicha disciplina, constituyendo un índice revelador de la cultura eclesiástica y del auge siempre mayor de los estudios teológicos en España.

FR. T. U.

VIII Semana Bíblica Española.—Se celebró en los días 22 a 26 de Septiembre con una concurrencia que indica el creciente interés que el clero, así regular como secular, va tomando por los estudios escriturarios.

Dos temas generales fueron los principalmente estudiados, la inspiración de los Profetas y los géneros literarios. Al primer tema pertenecían los trabajos de D. R. Santaularia, Lectoral de Tarazona, «El Espíritu Santo que habló

por los Profetas, según atestiguan los Libros Sagrados»; «El modo de la inspiración profética según el testimonio de ellos mismos», que leyó el Sr. Lectoral de Madrid, D. Jesús Enciso. El P. Enrique Esteve, O. C., habló sobre «El valor objetivo de los símbolos en las visiones y en las formas literarias de los Profetas»; el P. R. Criado, S. J., discutió el problema planteado por los racionalistas de si «Tienen alguna eficacia real las acciones simbólicas de los Profetas». Cerró la serie el Prof. D. S. Muñoz Iglesias, que habló de «Los Profetas del Nuevo Testamento comparados con los del Antiguo».

El tema general de los géneros literarios, señalado para las sesiones de la tarde, lo desarrollaron el P. R. Galdós, que disertó sobre «La Historicidad del libro de Tobit en sus varias partes discutidas», haciendo la crítica del último comentario a este libro debido al R. P. Anastasio Miller. El P. Colunga, O. P., trató de «El género literario de Judit», defendiendo la tesis de que el libro es una especie de epopeya sobre el tema de la guerra de Judas Macabeo contra Antioco IV. El P. Antolín, O. F. M., expuso «El género literario de Job» propugnando la historicidad sustancial del libro. Sobre los géneros varios de los Salmos habló el P. S. del Páramo, S. J., comparándolos con la literatura lírica oriental. Terminó el P. S. de Ausejo, O. F. M. Cap. sobre el Eclesiastés que comparó con el género literario griego de la *Diatriba*.

En el grupo de los temas libres los hubo interesantes. Propuso el P. J. Leal, S. J., el tema de la aparición de Cristo resucitado a María Magdalena, defendiendo ser esta aparición de S. Juan la misma que nos relatan los otros Evangelistas. El P. J. M. Bover, S. J., explicó algunos de los dones que Isaías atribuye al Mesías con la doctrina de S. Pablo. Sobre el recuerdo que el Concilio de Trento dedicó a Melquisedec, disertó el P. F. Asensio, S. J. El P. Luis Suárez, C. M. F., trató de la inspiración de los autores sagrados que conservan las cualidades peculiares de su temperamento psicológico y de su cultura. Sobre el Salmo *Super flumina* en la literatura española habló el P. V. Rivas, S. J., y D. Antonio Ulecia demostró la historicidad de la persona de Abraham. Finalmente el Sr. Lectoral de Zaragoza, D. T. Ayuso, nos entretuvo agradablemente sobre el tema de la historia de la Vulgata en España, disertando de «Los elementos extrabíblicos de los Profetas» y «Una importante colección en la serie de crítica textual de carácter internacional y de especial interés para la ciencia bíblica española». El interés que todos los cultivadores de los estudios bíblicos tienen es que el Sr. Ayuso nos ofrezca pronto una historia de la Vulgata en España. Sin embargo, aunque tenemos ansias por ver la obra, queremos que se tome todo el tiempo necesario para que salga bien. Muchos de los temas tratados dieron materia para amplias y animadas discusiones, en que se echaban de ver las diversas tendencias de los objetantes. Todo contribuirá al progreso

de la verdad mientras se observa la norma superior de la caridad, que tanto recomienda S. Santidad en su postrera Encíclica.

FR. A. C.

Cursos de Verano de la Universidad Internacional «Menéndez Pelayo» de Santander.—Como fruto sazonado de anteriores ensayos y parciales núcleos de investigación, ha dado comienzo esta Universidad Internacional de Santander su tarea docente, en este verano—mes de agosto de 1947—que marca su fecha fundacional como organización universitaria oficial y completa. Sus cursos se desarrollaron en la Residencia provisional del Seminario de Monte Corbán, en espera de que, en un plazo de tres años, surjan los nuevos y espléndidos edificios que han de constituir su sede permanente.

En jornadas verdaderamente intensivas transcurrieron sus ciclos de lecciones y conferencias apretadamente y sin compases de espera, durante todos los días del mes de agosto. La Universidad, en efecto, constaba de tres Cursos fundamentales: Sección de Humanidades bajo la dirección del Rector, D. Ciria-co Pérez Bustamante, Sección «Problemas Contemporáneos», dirigida por D. J. Ruiz Giménez, y Sección «Problemas Biológicos». Junto a ellos, otros tres Cursos especiales: Cursos de Lengua Española para extranjeros, Curso de Periodismo y Curso para dirigentes sociales. Simultaneaba además, en los mismos días, la III Reunión de Estudios Pedagógicos, agregada a la misma Universidad.

La vida universitaria en los claustros de Monte Corbán era intensa y animada. Profesores y discípulos, seglares y eclesiásticos, obreros y universitarios, venidos de todas partes, alternaban en democrática vida de internado y familiar conmensalismo; y en un fecundo contacto cultural y cambio mutuo de impresiones. En tal nivelación democrática, los Profesores sentábanse en las aulas a la vera de los jóvenes alumnos para escuchar las lecciones de otros maestros. La altura de aquel derroche de conferencias, que oscilaban entre 7 y 9 diarias, era en general muy notable. Lo más granado de los Profesores de Arte, Historia y Literatura de nuestras Universidades pasaron por aquellas aulas, explicando el curso general sobre la Cultura y vida españolas en la Sección de Humanidades; y en la de «Problemas contemporáneos», eminentes filósofos, políticos y economistas de la nación, daban allí, en elevadas lecciones, los frutos sazonados de su ciencia e investigación.

Esta sección mixta de la problemática actual se hallaba enriquecida con un grupo nutrido de Profesores extranjeros, europeos y americanos, que unieron sus lecciones a la enseñanza de los catedráticos españoles. La nota internacionalista la daban sobre todo los alumnos venidos de todas las naciones y que integraban casi la mitad de la población estudiantil de Monte Corbán. Desco-

llaba el nutrido grupo de estudiantes hispano-americanos, que ponía la nota de especial interés y entusiasmo por el estudio de la vida y cultura españolas.

En suma, la Universidad Internacional «Menéndez Pelayo» que ahora surge fundada y organizada por el C. S. de Investigaciones Científicas y que augura un tan brillante porvenir, es otro gran exponente de la labor meritoria desarrollada por el Consejo en pro de la difusión de la cultura española.

FR. T. LL.

IV Centenario de Cervantes.—Durante el mes de Octubre pasado; la conmemoración del IV Centenario de Cervantes ha revestido inusitado esplendor y promovido una verdadera oleada literaria de exaltación cervantina, que fué a la vez exaltación de la lengua y valores hispánicos, y corrió por todos los rincones de la Península.

Todas las provincias se unieron a este homenaje nacional con numerosas conferencias, certámenes, artículos periodísticos, destacando sobre todas las organizadas en Barcelona y otras capitales universitarias.

Estos actos y literatura cervantina eran promovidos por un Patronato del IV Centenario creado en Madrid, donde tuvo lugar la parte central de la conmemoración centenaria. Esta consistió en la organización de la Asamblea Cervantina de la Lengua Española, dirigida por la Real Academia y su Presidente, D. José M. Pemán, que celebró sus sesiones los días 2 al 9 de Octubre. Tomaban parte en ellas académicos, profesores y escritores españoles, e investigadores extranjeros, sobre todo delegados de las naciones hispano-americanas.

La solemne sesión inaugural, a la que asistió el Jefe del Estado, tuvo lugar en Alcalá el 3 de Octubre, con diversos actos simbólicos y un discurso del Presidente Sr. Pemán, sobre el tema: *Interpretación humana y poética del Quijote*. Por su parte el Ministro Sr. Ibáñez Martín, en otro discurso en el acto celebrado en el Escorial, recogió el sentir de todos los oradores del mismo «que habían aludido unánimemente a la raíz cristiana de nuestra cultura y de nuestra historia». «Hoy, como en los mejores tiempos de la España eterna, es justo decir que el espíritu de D. Quijote inspira la vida española».

La Asamblea cervantina continuó sus sesiones de estudio y deliberación en los días 2 y siguientes. En la plenaria Sesión de Clausura, celebrada el día 9 en la Real Academia Española, se leyeron y aprobaron las conclusiones de esta primera etapa de la Asamblea cervantina, que, como fruto maduro, señalan la intensa labor constructiva y de alta iniciativa realizada en las discusiones de la misma. Entre estas conclusiones merecen recogerse:

1) El acuerdo, aún por ultimar mediante una comisión, de elaboración del que fué llamado por D. Julio Casares, «*gran diccionario de la lengua*», es decir, un diccionario hispano-americano, en el que queden incorporadas y como

anexionadas a la común lengua madre todas las variantes lexicográficas del nuevo Mundo o «americanismos», y sea una «obra de conjunto en que se reflejen todas las modalidades del castellano pretérito y presente en todos los dominios del idioma». Es que, según voz común de los asambleístas, han quedado sumidos en el ridículo los intentos de crear «lenguas nacionales» en ciertos países americanos, y por ello en esta lengua española, así indisolublemente una, en que ya no son posibles nuevos «dialectos» americanos, debe establecerse en toda su plenitud de vigencia la autoridad de la Academia Española. Naturalmente, habrán de actuar en esta empresa común, como asesoras, las Academias de la lengua de los respectivos países.

2) El estudio y redacción del *Léxico de Cervantes* o diccionario histórico-lexicológico de la lengua cervantina.

3) La creación en España del *Instituto de Filología* hispano-americano, proyecto al que dió respuesta inmediata el Gobierno con el decreto «a las 24 horas» de fundación del mismo Instituto.

En otras conclusiones los delegados asambleístas, entre los que figuraban importantes y fervorosos hispanistas del mundo entero, formularon propósitos de colaboración de todos los organismos académicos de la Comunidad hispánica, a fin de salvaguardar la unidad del idioma español en todas sus manifestaciones. Finalmente la Asamblea cervantina, cuya segunda parte española se celebrará en primavera, acordó reunirse, como Asamblea General de la Lengua Española, cada cinco años en las capitales de las 22 naciones que integran la Hispanidad. La primera de estas Asambleas se celebrará en la Paz (Bolivia) en Octubre de 1948. Para promover su organización, la Real Academia Española ejercerá el Patronato de esta Asamblea General.

Un espléndido discurso del Ministro, Sr. Ibáñez Martín, sobre el tema *Símbolos hispánicos del Quijote*, cerró con broche de oro esta etapa de la Asamblea cervantina.

La conmemoración del IV Centenario de Cervantes ha tenido resonancia por todos los países en especial de la Comunidad hispánica, donde, organizadas por las respectivas Academias y otras entidades hispanistas, se han celebrado actos culturales y ciclos de conferencias, destacando por la profusión de manifestaciones culturales la nación Argentina. En los países extraños al mundo de la Hispanidad, descuella por su importancia y participación oficial el homenaje que ha rendido a Cervantes la nación belga. Bajo el patronato del propio Ministro de Instrucción Pública, que creó un «Comité belga de Homenaje a Cervantes», se han celebrado solemnes sesiones de las distintas Academias y notables ciclos de conferencias en que participaron lo más selecto de los académicos de aquella noble nación.

Noticias similares de igual adhesión entusiasta a Cervantes y manifestaciones de homenaje nos llegan últimamente de Holanda.

FR. T. U.

Nueva Revista.—CRITERIO, *Revista de problemas contemporáneos*, ha hecho su aparición con su primer número del 1 de Noviembre del año en curso. Su director, D. Fernando Sánchez Juliá y aparece en los locales de Alfonso XI, 4. Se presenta más bien como *Cahier* de la quincena, pues se anuncia con periodicidad quincenal y con formato en folio, en que se acumulan juicios o comentarios sobre la situación mundial, condensaciones de noticias, informaciones varias, estadísticas, críticas, de libros y documentación con textos de Tratados y Constituciones. La Revista, pues, tiene un gran aspecto periodístico y parece ser de orientación sobre los problemas actuales, internacionales, sociales y económicos. Felicitamos a la Redacción y le deseamos favorable y próspera acogida.

La Fundación argentina «Vitoria y Suárez».—En Buenos Aires, capital de la República Argentina, hoy más que nunca prolongación de la Madre Patria, ha tenido lugar a 10 de septiembre la sesión inaugural de la Fundación Vitoria y Suárez, de cuyo establecimiento y finalidad dimos cuenta en una de las crónicas anteriores. La Universidad española estaba allí representada por los profesores don Antonio Luna y don Enrique G. Arboleya, quienes en diversas ocasiones han disertado en aquella capital sobre temas de índole jurídica.

Tomaron parte activa en el acto los profesores argentinos señores Derisi, Legón y Ruiz Moreno, además del presidente, doctor Atilio dell Oro Maini, quien en breve discurso trazó una síntesis de lo que significa el pensamiento de Vitoria en el ideario moderno en materia de derecho internacional.

Las doctrinas de Vitoria—dijo—«constituyen el fundamento y nos dan la fórmula intelectual de la obra entera de la conquista (de América)... Aquellas ideas iluminan no sólo en tránsito de España a su mayor grandeza, sino también el nacimiento espiritual de las naciones americanas». La personalidad de Vitoria tiene un valor doble: retrospectivo, «por lo que representa en la historia de la cultura y por la influencia ejercida en los destinos de su patria; y un valor actual, por la vitalidad de sus doctrinas jurídicas en el campo de la vida política y del orden internacional».

La fecundidad de la doctrina vitoriana proviene de su mérito objetivo y universal, trascendiendo sobre el problema concreto que le sirvió de ocasión para proponerla. En ella se nos ofrece «la definición del derecho de gentes, que formula por primera vez en su sentido moderno», la doctrina sobre la gue-

rra justa, la construcción jurídica del orden internacional y «la afirmación solemne de la existencia de la comunidad jurídica universal». Su concepto de la soberanía resuelve radicalmente el problema del dualismo que en este punto suscitaban los tratadistas sin darle solución adecuada.

«La vitalidad histórica de la figura de Vitoria y el renacido vigor de sus doctrinas provienen de la relación que se advierte en ellas con el proceso actual de renovación de las ciencias jurídicas y en particular con los esfuerzos de restauración del derecho político y del derecho internacional».

Celebramos que en el mundo Hispanoamericano y por voz tan autorizada se proclamen los títulos que el insigne maestro salmantino tiene para ser tomado como guía en la nueva instauración del orden internacional, tan quebrantado actualmente.

† *El R. P. Pedro Descogs, S. J.*--Tardíamente somos informados de su muerte, acaecida en Vals, cerca de Lyon, el 8 de noviembre de 1946. Este veterano polemista, que había sobrevivido a las dos guerras mundiales, famoso en las modernas controversias de la Escolástica por sus fuertes impugnaciones al tomismo y defensa de la escuela de Suárez, fué durante largo tiempo profesor en el Escolasticado de la Compañía en Nueva Jersey (Estados Unidos). Sus obras principales son: *Essai critique sur l'hylémorphisme*; *Institutiones Metaphysicae generalis*, *Praelectiones Theologiae Naturalis*. Descanse en paz

Delegación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Roma.--Copiamos del Boletín del Consejo Superior de I. C. Los Ministerios de Asuntos Exteriores y de Educación Nacional, han creado en disposición conjunta, una Delegación del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Roma, mediante la fundación de bibliotecas, residencia de investigadores y coordinación de las antiguas instituciones científicas y literarias que España mantiene en la capital romana.

Notas críticas

JOSE LARRAZ: *La época del mercantilismo en Castilla (1500-1700)*.—Un vol. de 223 págs. Madrid. Ediciones Atlas, 1943.

Esta obra es la segunda edición, revisada y aumentada, del Discurso de ingreso del Sr. Larraz en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. El enorme interés que despertó al publicarse por vez primera, hizo que se agotase en pocos meses, siendo preciso darlo de nuevo a las prensas para satisfacer las nuevas y apremiantes demandas de ejemplares. Su ilustre autor, uno de nuestros mayores prestigios en ciencias económicas, que puede hombrarse perfectamente con cualquiera de los más destacados economistas extranjeros, es un economista desdoblado en filósofo y literato, que sabe adentrarse en lo más profundo de las leyes económicas y logra exponer sus conceptos en lenguaje castizo y trasparente.

Obra de síntesis y de investigación, tan difíciles de hermanar en estas materias sumamente complejas, expone de mano maestra el significado económico de Castilla en la Europa occidental de 1500 y en la de 1700, su evolución, el cuantitativismo monetario de la Escuela Salmantina, las críticas coetáneas que provocó nuestra política económica, la evolución económico-nacional del Occidente europeo, y termina con un estudio magistral sobre la política que debió seguir Castilla desde el punto de vista económico-nacional.

Un examen riguroso y comparativo de la economía de Castilla con las demás naciones del Occidente europeo entre 1500 y 1700, arroja en síntesis el siguiente resultado: «extraordinario progreso, de masa y de intensidad económicas, en Holanda e Inglaterra; progreso común a ambos grupos de factores, pero relativamente inferior, en Francia; progreso demográfico, agrícola e industrial, contrapesado por un descenso en la mediación internacional, en Bélgica; estancamiento de la economía metropolitana, con grave descenso de la navegación, en Castilla y Portugal. O sea, que en el Occidente europeo de 1700, la economía castellana tenía una significación relativa inferior a la de 1500» (pág. 33).

La evolución económica de Castilla en este lapso de tiempo puede reducirse a tres etapas claramente diferenciadas. «En la primera (1500-1550), las Indias constituyen un poderoso estímulo para la producción metropolitana. En la segunda (1550-1600), los beneficios del comercio con Indias y la capacidad de absorción de éste, determinan una participación creciente de la industria

extranjera en tal tráfico, al través de Castilla; la coyuntura de prosperidad castellana, bajo la presión de la competencia exterior, hace punto final y entra en liquidación. En la tercera (1600-1700), las potencias europeas mantienen relación directa con las Indias y abastecen la mayor parte de las necesidades de éstas por vía de contrabando; el comercio con Indias, vía Sevilla-Cádiz, se reduce extraordinariamente, y, en cuanto subsiste, queda sojuzgado por los extranjeros; la penetración extranjera llega a zonas del mercado interior de Castilla, pero la industria nacional, aunque disminuída, subsiste a base de dicho mercado interior. La explotación de las colonias americanas no reportó al país un progreso consistente y duradero ni de su industria, ni de su comercio, ni aun de su navegación; a fines del xvii, la función de los comerciantes andaluces, entre la demanda americana y la producción europea, no era ni siquiera una función directora del intercambio, sino más bien de meros *testaferros*; los metales preciosos tomaron a Castilla como tierra de tránsito y se transfirieron a Europa para sufragar el costo de la intervención político-militar en el Continente y para saldar el balance comercial con el mismo» (p. 98-99).

A juicio del Sr. Larraz, actuaron como causas eficientes del proceso económico de Castilla durante estos dos siglos las cuatro siguientes: «a) la superioridad industrial de los antiguos Países Bajos, de Inglaterra y de Francia, sobre Castilla, en los comienzos del xvi; b) la desviación de Castilla respecto del nivel de precios en el xvi; c) el menor espíritu capitalista de Castilla durante las dos centurias; d) la política de intervención en Europa de los reyes de la dinastía austríaca» (p. 99).

En suma, el balance de ese par de siglos da este resultado: «inferioridad de potencia industrial en 1500, desviación de los precios del nivel internacional, falta de espíritu capitalista, y política de intervención en Europa» (p. 108).

Semejante estado de cosas trajo consigo una verdadera revolución de precios: la vida española era mucho más cara que la extranjera; y dentro de España misma, era muchísimo más cara en 1600 que en 1500. ¿A qué obedecía esa desigualdad?

Los escritores de los siglos xvi y xvii se preocuparon de ello, tratando de darle una explicación. Y en la historia de la Economía es corriente aceptar, como una tesis perfectamente comprobada, la conclusión de Mister Hamilton, según el cual fué el escritor francés Jean Bodin quien primero resolvió el enigma en su *Response au paradoxe de Monsieur de Matestroït, touchant l'encherissement de toutes choses, et le moyen d'y remedier* (París, 1568). «La principale cause, dice Bodin, qui encherist toutes choses en quelque lieu que ce soit, est l'abondance de ce qui donne estimation et prix aux choses» (p. 116-117), es decir, «l'abondance d'or et d'argent» que viene a España de sus posesiones americanas (p. 118). El mismo Bodin se da como el inventor de esa explicación, «que personne jusques icy n'a touchée» (p. 116). Los españoles no se dieron cuenta de ella hasta que Martín González de Cellorigo la divulgó en

1600, en su *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España y estados de ella y desempeño universal de estos reinos*.

Nada más falso que esta conclusión, dice con razón el Sr. Larraz. Los españoles conocieron esa ley de economía mucho antes y mejor que Bodin, puesto que no solamente relacionaron como éste la masa monetaria con el nivel de precios, sino también ambos extremos con el cambio exterior. Es doctrina corriente en Molina, *De iustitia et iure*, tract. II, disp. 398, 406, 407 (1593); en Báñez, *De iure et iustitia*, q. 78, a. 4, *De cambiis*, dub. 8 (1594); en Tomás Mercado, *Suma de tratos y contratos de mercaderes y tratantes* (1569); y en Alpizcueta, *Suma de Confesores* (1555):— quienes la tomaron de Domingo de Soto, O. P., que es su verdadero inventor y formulador desde 1553, en que publicó su célebre obra *De iustitia et iure*.

En Vitoria se encuentran alusiones bastante explícitas, *Materia utilis de Cambiis*, en sus comentarios a la *Secunda Secundae*, q. 78, a. 2 (ed. Beltrán de Heredia, t. IV, p. 223-235), y en sus *Dictámenes inéditos*, núm. 6, publicados por el P. Beltrán de Heredia en LA CIENCIA TOMISTA, 43 (1931), p. 171-173; pero corresponde al teólogo segoviano la gloria de haber formulado el primero esa ley, quince años antes que Bodin por lo que se refiere a la relación masa monetaria-nivel de precios, y tres siglos y medio antes que el economista sueco Cassel por lo tocante a la relación de ambos extremos con el cambio exterior (p. 122-131).

He aquí cómo Soto se plantea el problema: *utrum licitum sit monetarum cambium, quae in diversis locis, propter copiam et inopiam totius generis monetae, inaequalis sunt valoris* (De iustitia et iure, lib. 6, q. 12, a. 2, p. 549. Salamanca, 1577). Trátase nada menos que de explicar la naturaleza de los cambios entre banqueros y mercaderes, sobre la cual—dice nuestro teólogo—yo no he encontrado todavía nada que me satisfaga plenamente: *quam profecto, si ego non fallor, nusquam hactenus apud auctores intellectam legerim*. Por eso, él se decide a resolver a fondo la cuestión, consciente de su originalidad, que encubre modestamente añadiendo: *an vero scopum ego tetigerim, alii iudices sunt* (ibid).

Para ello, comienza por relatar y describir el fenómeno de la revolución de precios y de cambios (*lug. cit.*, p. 549-550). Luego enuncia la ley en estos términos: «hoc demum nosse oportet quod, quanto exuberantior est Metinae pecunia, tanto vilius cambitur; hoc est, qui pecuniam numerat solvendam sibi in Flandria, auctius pendit pretium, quia rariores inveniuntur qui Metinae egeant; et quanto angustior, tanto minus pendit, quia plures sunt recipientes Metinae ut consistent in Flandria» (p. 550). Por fin, da su resolución, diciendo: «licitum est pecuniam ab uno in alterum locum cambire, habito respectu copiae quae est in uno et inopiae quae est in altero; ut scilicet pro maiori numerata ubi est copia, minor recipiatur ubi est inopia, dummodo nulla praeterea temporis habeatur ratio quam illius quod necessarium est ad traducenda chirographa..., omneque fraudis dolique genus absit.

Enimvero, nisi mea me coniectura fallit, hoc, quantum conicere possum, est cambiorum fundamentum, quae hac nostra tempestate usu celebrantur.

Probatio apud me conclusionis est haec: iustitia lex est ut dati et accepti aequa sit aestimatio; quadringenti autem, verbi gratia, denarioli ubi affluentior est pecunia, non pluris habentur quam tercentum quinquaginta ubi pecuniae penuria laboratur: ergo numerare illic quadringentos ut tercentum quinquaginta hic recipias, non est iustitiae violatio. Nec vice versa, dare hic tercentum quinquaginta ut illic tibi quadringenta reddantur.

Exemplum profertur in oleo..., cuius copia apud nos est, aut in vino quod a nobis illuc [in Flandriam] deferitur. Non enim pluris apud nos habentur, immo minoris, centum cadí quam sexaginta aut septuaginta in Flandria: ergo sicut potest quis maiorem hic mensuram huiusmodi liquorum pro minore apud Flandriam solvenda cambire, ita fieri potest in pecunia. Et vice versa, sicut potest quis pauciones Metinae ulnas lini cambire pro pluribus solvendis in Flandria, quia lini apud nos maior est caritas, sic potest modo mercator apud Flandriam minorem cambire pecuniam pro maiori in Hispania redhibenda» (p. 551).

Más adelante examina *utrum cambiorum pretia inter camposores variari possint* (ob. y lug. cit., a. 3, p. 554), y vuelve a repetir con más claridad, si cabe, la misma ley: «et quidem, quod raritas atque abundantia pecuniae legitime censi possit in causa [qua legitime pretium cambiorum variari possit], compertissimum est, esseque debet constitutissimum» (p. 555).

Extraño parece que este hallazgo de Soto, repetido por nuestros mejores tratadistas del siglo de oro, haya pasado desapercibido a los economistas y a los teólogos de nuestros tiempos, hasta que el Sr. Larraz lo ha descubierto y subrayado. Pero es que los puros economistas no suelen leer a los «yusnaturalistas» ni a los teólogos, y éstos a su vez no acostumbran leer a los puros economistas. Solamente un investigador desdoblado en economista y «yusnaturalista» como el Sr. Larraz, era capaz de leer a todos y de caer en la cuenta de los tesoros escondidos en nuestros «yusnaturalistas» de la gran Escuela Salmantina fundada por Vitoria.

A continuación expone y examina el Sr. Larraz los juicios que mereció de los autores coetáneos nuestra política económica; y, después de describir la evolución económico-nacional del Occidente europeo, concluye con un sesudo dictamen crítico sobre la política que debió seguir Castilla, desde el punto de vista económico-nacional.

Merecen transcribirse sus últimas palabras: «no pretende este estudio disminuir la grandeza espiritual de nuestra Historia, ni la epopeya colonizadora digna de eterna admiración, ni la gloria de nuestras armas, ni la elevación de nuestros místicos, ni la sabiduría de nuestros teólogos y juristas, ni la pluma de nuestros literatos, ni la maravilla de nuestros pintores, ni, en fin, la ingente aportación de España a la obra de la civilización. Mas es suficiente para demostrar que una política de fines desmesurados, de estimación hiperbólica de

las posibilidades nacionales, de posposición total de lo económico y de grandes errores en este campo, en definitiva, tórnase contra la grandeza y el espíritu y el poderío del pueblo que la sigue. No puede haber gran nación, ni gran Estado, ni gran imperio, sin una política acorde con la economía, sin una prestación continua por el pueblo de trabajo permanente, tenaz, inagotable. Con Don Quijote solo no se puede mantener un dilatado imperio» (p. 221-222).

Obras como esta honran la ciencia española. Nadie mejor que su egregio autor pudiera darnos otras monografías similares sobre la Edad Media Española; sobre Aragón, Cataluña y Valencia en los siglos xvi y xvii; y sobre España entera en el siglo xviii: cuya necesidad él mismo es el primero en reconocer.—R. DE D.

ALB. VAN DEN DAELE, S. J. *Indices pseudo-dionysiani*.—Disertación Doctoral de la Universidad de Lovaina. Un vol. de 156 págs. Louvain, 1941.

La influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita en los teólogos y en los místicos de la edad media fué verdaderamente extraordinaria. Ella ha sido objeto de numerosos estudios. Baste recordar algunos de los publicados acerca de su influencia sobre Santo Tomás, como *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, de J. Durandel (París, 1919) y *Elementa djonizianskie w tomizmie* de A. J. Woroniecki, O. P. (*Collect. Theol.*, 17 [1936], pp. 25-40).

Pero, sobre todo, se han multiplicado durante lo que llevamos de siglo los trabajos relativos a su persona y a su doctrina consideradas en sí mismas. Trabajos difíciles, por el estilo peculiar del autor, casi tan enigmático como su propia personalidad. El *Onomasticum Dionysianum* de Baltasar Cordier, aunque útil en su tiempo, hoy no satisface las exigencias de un estudio verdaderamente científico. Los índices parciales de G. Théry, más bien sirven para comprender las traducciones de Hilduin y de Scoto Eriúgena, que para el estudio directo del mismo Dionisio. El índice de H. Koch presta todavía grandes servicios, a pesar de sus lagunas. Los *Dionysiaca* de Chevallier, sirven particularmente para el estudio de las citas de Dionisio hechas por los teólogos y los místicos occidentales. Por eso, los *Indices pseudo-dionysiani* del P. van den Daele, vienen a llenar una verdadera necesidad, con sus índices completos de palabras, de nombres propios, de lugares y de citas. Trabajo paciente y minucioso, que agradecerán al autor todos los que se dedican a estudios dionisianos.—S. R.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae cura et studio Instituti Studiorum Mediaevalium Ottawiensis ad textum S. Pii Pp. V iussu recognita*, Tomus V, complectens *Supplementum Tertiae Partis*. Commissio Piana 95, Avenue Empress. Ottawa, Ont. Canadá. 1945. XLVIII.—Un vol. de 541 págs. Precio: 2,50 dólares canadienses.

Los Padres Dominicos del *Institut d'études médiévales d'Ottawa*, han publicado la mejor edición manual de la Suma Teológica de Santo Tomás has-

ta ahora salida de las prensas. En ella se reproduce el texto de la edición Piana según todas las exigencias de la crítica del siglo xx; porque se corrigen escrupulosamente sus errores y se señalan en nota las variantes más útiles e importantes que ofrece la edición leonina; se comprueba, completa y dispone la lista de los lugares paralelos según el orden cronológico; se compulsan todas sus citas explícitas con las fuentes y se anotan según las mejores ediciones; y, por último, se identifican las citas vagas e indeterminadas según los límites de lo posible en el estado actual de nuestros conocimientos de la teología medieval.

El formato, el papel, los tipos, la disposición del aparato crítico, la bibliografía, todo ha sido escogido y dispuesto con gusto exquisito, que hace la lectura agradable y provechosa. Su precio es relativamente módico: 21 dólares canadienses los 5 tomos, elegantemente encuadernados.

Un sexto tomo de índices completísimos, a los que se añadirá un léxico tomita de la Suma, verá la luz dentro de poco, a pesar del enorme trabajo que requieren obras de esta índole. Cuando salga de las prensas, constituirá un instrumento de trabajo de primer orden.

Los Dominicos Canadienses, que han publicado la primera edición americana de la Suma con todas las perfecciones técnicas de que es capaz aquel rico país, merecen todos nuestros plácemes.—R. N.

NACAR-COLUNGA: *Sagrada Biblia*. Versión directa de las lenguas originales, por ELOINO NACAR FUSTER, canónigo lectoral de Salamanca, y el M. R. P. ALBERTO COLUNGA, O. P. Segunda edición, corregida en el texto y copiosamente aumentada en las notas. Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. D. GAETANO CICOGNANI, Nuncio de S. S. en España.—Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, MCMXLVII: Pgs. LXXIX-1688. Ptas. 70.

Después de tres años de la aparición de la primera edición, sale a luz la segunda de esta traducción de la Biblia de NACAR-COLUNGA. Buen éxito para el primer volumen de la B. A. C. que con la versión bíblica inauguraba su Biblioteca. Pero sobre todo buena muestra del favorable acogimiento que el público español dispensó a esta primera versión castellana de la Sagrada Escritura, según los textos originales.

La segunda edición que ahora presentamos tiene muchas e importantes mejoras en su disposición tipográfica, en la traducción, en las notas y en las ilustraciones. No podemos menos de felicitar a los traductores por la amplitud que ahora conceden al comentario en las notas. Como exposición al texto sagrado las notas no serán nunca suficientes, pero sí que en la presente edición son bastantes para hacer resaltar las principales dificultades y anotar lo más sobresaliente. De otro modo sería preciso un comentario con toda la amplitud que este nombre requiere, pero este no es el fin que se han propuesto los beneméritos traductores. También aprobamos la parte que en la presente edición se concede a las ilustraciones gráficas de los puntos que pueden ilustrarse,

cualidad que adquiere esta edición con el sacrificio que se ha hecho de las ilustraciones *artísticas* de la anterior, cosa que aplaudimos, pues los modernos tiempos tienen abiertos otros caminos para la ilustración gráfica del texto, geográficos, arqueológicos, folklóricos, científicos, en una palabra, que a la vez resultan mucho más artísticos que los de antaño. Los mapas del final dan una idea suficiente del Orbis biblicus. Sólo nos resta a este respecto exhortar a los traductores a una mayor amplitud en las futuras ediciones, que por lo que puede hacer presumir el pronto agotamiento de la primera no han de hacerse esperar. Siendo la Biblia cosa tan lejana en el tiempo y en el espacio a nuestra mentalidad y cultura, hay que ilustrarla científicamente, de modo paralelo a lo que se pide para el comentario y para ello es de suma utilidad la ilustración gráfica. Su valor pedagógico sólo se advierte cuando uno ve un buen museo bíblico, donde muchos abren los ojos a lo que puede ser una ilustración.

Aparte la disposición tipográfica que ha ganado mucho en la presente edición sobre todo en seriedad por el uso de una sola tinta, y de la corrección de la traducción siempre susceptible de mejorarse, y de la inclusión de un buen índice doctrinal, la presente edición contiene como la anterior el prólogo del Nuncio de S. S., la traducción de la Encíclica *Dívino Afflante Spiritu*, una introducción general a toda la Sagrada Escritura y las particulares a cada uno de los libros. Un cambio que hay que aprobar ha sido el restablecimiento del orden del Canon de la Vulgata, por lo menos para cada una de las secciones de libros, no el de la anterior que no era práctico ni encontrábamos científico ni cierto, principalmente para las epístolas de San Pablo.

Puesto en lugar eminente el esfuerzo para una simple versión de los textos originales, que a los traductores tienen que agradecer los lectores de habla castellana, éstos tienen a su disposición una Biblia manual que por el valor de sus notas y principalmente de las científicas introducciones general y particulares, no dudamos en afirmar que es de las mejores en las de su índole. Nacida esta traducción de la misma idea que la del P. Vaccari, del Pontificio Instituto Bíblico, le sigue muy de cerca en la nitidez de la traducción y en lo escogido de las notas y le gana con la amplitud doctrinal de las introducciones. Estas parecen a los lectores de LA CIENCIA TOMISTA, ser obra principalmente si no exclusivamente del P. COLUNGA, O. P., profesor de Sagrada Escritura en el Convento de San Esteban y en la Pontificia Universidad de Salamanca. Su nombre vale como decir que a la más genuina veneración de la Sagrada Escritura y al más sentido y sincero acatamiento a la verdad infalible del texto revelado, une una amplitud de miras poco común y que ha sabido hermanar el más puro sentido eclesiástico con el más exigente sentido crítico. Los profesores de Sagrada Escritura encontrarán en estas introducciones un guía seguro para el estudio de las difíciles cuestiones de la esencia de la inspiración, de la hermenéutica, de los géneros literarios, de la veracidad de la Biblia en las cuestiones históricas. etc. Más que explicaciones de sus tesis son como insinuaciones, pero de doctrina segura, que pueden servir para una más amplia

investigación. En ellas resume el P. COLUNGA, sus más largos y múltiples estudios publicados en LA CIENCIA TOMISTA.

Respecto de la traducción y de las notas es imposible entrar en nimios detalles de crítica. Una versión y comentario que reúna todos los votos es imposible. Lo mismo se diga de las erratas y citas equivocadas que a veces se encuentran; son defectos de que adolecen todos los libros. Permítasenos no obstante algunos pequeños reparos que hemos notado a título de sonda.

P. 889 para la data de la traducción del Eclesiástico, dan la del año 136. El criterio seguido por los anotadores nos llevaría a 132. Quizás se trate de un error de imprenta. Pero el criterio lo hallamos equivocado. Según el P. Lagrange (*Le judaïsme avant Jésus Christ*, 2 ed. p. 525, nota 2), Wilcken ha demostrado y sostenido contra la oposición de otros, que la expresión griega «en Egipto» significa que el rey Evergetes II estaba muerto al escribirse el prólogo. Esto nos lleva a una data posterior al 116.

El libro de Rut no tiene introducción. La línea que le dedican después de la introducción a los Jueces en p. 299 para decir que «al libro de los Jueces suele ir unido el de Rut», es muy poca cosa; y en realidad; ¿según qué canon?

No nos gusta la disposición adoptada en Ester, de incluir las partes deuterocanónicas entre las protocanónicas.

Nuestros traductores se han formado un criterio muy amplio para la transcripción de nombres propios, personales y geográficos (pág. LI-LII). Puede discutirse, porque el camino que siguió la lengua castellana al apropiárselos no es uniforme ni completo; por lo cual no estaría de más un esfuerzo para imponer una línea científica ahora que empieza a trabajarse como es debido en cuestiones bíblicas, fuera naturalmente de las voces que han adquirido carta de naturaleza indiscutible. Así existe dualidad en la pág. 33, donde, como palabra adquirida por el romance, escriben Sadai, como transcripción Saddai. Este criterio nos parece inadmisibile cuando se trata de transcripciones de palabras hebreas, como en el salmo primero, las palabras *les* y *resa* representan dos letras muy diferentes en hebreo, que no pueden fonéticamente representarse por una simple s. Además, en la última, ¿por qué omitir el ayin? Estas transcripciones al pueblo no le interesan; al erudito no le bastan. Sería, pues, deseable que la Editorial se procurase caracteres de signos diacríticos, que darían a la obra un aspecto más científico.

A veces omiten notas de crítica textual necesaria para conocer las omisiones que introducen en el texto masorético, como en la última parte de Is, 6,13. Bien, porque se trata de una glosa que no está en el griego y que no responde al verdadero sentido del contexto. Pero esto tendría que anotarse.

En una obra de más de 1700 páginas son mínimos estos detalles. El traductor de la Biblia a de moverse continuamente entre mil dificultades y dudas cuya solución podría dar en un largo comentario, pero que no es posible en una obra de esta índole, que ha de ser esencialmente una traducción, y la exégesis ha de deducirse por el modo de traducir que tengan sus autores. En este sentido la presente versión es clara, concisa y ceñida al texto, al mismo tiem

po de muy subido valor literario. Las pequeñas faltas inevitables, no dudamos que irán desapareciendo en otras sucesivas ediciones, en las cuales los traductores irán añadiendo sus observaciones e introduciendo las correcciones necesarias. Con ellas pueden hacer fácilmente de esta traducción la versión vulgata para los lectores de habla castellana.—DOM PAULINO M. BELLET, Monje de Monserrat.

Cedulario indiano recopilado por DIEGO DE ENCINAS. Reproducción facsímil de la edición única de 1596, con estudio e índices de ALFONSO GARCÍA GALLO. Cuatro volúmenes en folio de 14 - 462 - 382 - 482 - 415 páginas. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1945-1946.

Entre las obras de estudio sobre la colonización del Nuevo Mundo publicadas en los últimos años pocas, tal vez ninguna pueda compararse con ésta, por su amplitud, por su contenido básico y por la solvencia del mismo. Nunca más acertada su reedición en el momento presente, cuando los investigadores de nuestra historia colonial forman legión. Se trata de un cuerpo legislativo que abarca el primer siglo de nuestra presencia en América, y por su riqueza y variedad ofrece un interés máximo, que no tienen las colecciones posteriores. Y dada la circunstancia de no existir ya más que un ejemplar completo de la edición de 1596, está plenamente justificado el esfuerzo que supone su reproducción en edición numerosa (3.000 ejemplares), fiel y elegante para que aquí y allí, los que quieran conocer cómo se desenvolvió nuestra actuación ultramarina, tengan a mano una fuente segura imposible de sustitución.

El doctor catedrático señor García Gallo, en sobria y discreta nota preliminar, indica lo que es y cómo se formó este *Cedulario*, reservando para el tomo quinto, no publicado aún, el estudio de su composición e influencia, al mismo tiempo que exponga los datos que existen sobre su abnegado autor, Diego de Encinas, que estuvo más de cuarenta años al servicio del Consejo de Indias e invirtió veintidós de ellos en la formación de su obra. En el referido tomo quinto, para facilitar el manejo del *Cedulario*, se incluirán cuatro índices: cronológico, onomástico, topográfico y alfabético. Mediante ellos se facilitará extraordinariamente la utilización de esta valiosa colección de fuentes, viniendo a prestar así un gran servicio a los americanistas, cualquiera que sea su especialidad.—FR. V. B. DE H.

BIBLIOGRAFIA

MANSER, G. M., O. P.: *La Esencia del Tomismo*, traducción de la segunda edición alemana, por Valentín GA. YEBRA.—Consèjo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 1947. 1 vol., 813 págs.

Los tomistas auténticos y todos los que sinceramente deseen conocer a fondo el Tomismo con la solución y entronque de sus características cuestiones fundamentales, deben estar de enhorabuena y agradecidos al ilustre catedrático Valentín Ga. Yebra y al Consejo Superior de Investigaciones Científicas por la traducción de esta obra del sabio alemán G. M. Manser, O. P., profesor de Filosofía en la Universidad de Friburgo (Suiza). La aparición de «Das Wesen des Thomismus», en 1932, se celebró en el mundo científico-filosófico como un acontecimiento literario poco frecuente. En un año se agotó la primera edición alemana, que, para una obra de esta índole, es un hecho significativo. Las instancias de numerosos pedidos a pesar del anuncio «El libro está agotado», obligaron al autor a dar una segunda edición, notablemente aumentada, en 1935 en plena crisis económica. Sin embargo, para el público español que desconocía la lengua alemana, la gran obra era inaccesible hasta el presente.

La obra tiene dos partes: «Tomás y Tomismo». En la primera nos da el autor, en síntesis de unas cien páginas, las últimas depuraciones de la crítica moderna sobre la vida, las obras, la personalidad científica, su encuadramiento cristiano-aristotélico y en la filosofía universal, y la gloria del Aquinatense. En los párrafos dedicados a la personalidad e independencia científicas de Santo Tomás queda luminosamente justificada la expresión laudatoria que de él hizo León XIII: «Unice veritatis amator». En esta primera parte hace ver el autor, quizás con demasiada brevedad, cómo la doctrina aristotélica del Acto y la Potencia constituyen la clave del Santo para la armonía del orden natural y sobrenatural y para moverse felizmente entre las tres grandes concepciones del ser que marcan a toda la historia de la filosofía las tres líneas evolutivas diversas: *puro devenir sin ser, ser sin devenir, ser y devenir* (p. 61 ss.). Particularmente nos parece que debiera el autor haber dedicado algunas más páginas en esta parte al papel importante que juegan las nociones de Potencia y Acto en la explicación racional del orden sobrenatural, puesto que toda la segunda parte se concreta a la función de las susodichas nociones en el Tomismo como «síntesis filosófica».

La segunda parte está dedicada al «Tomismo», y constituía ella sola toda la obra en la primera edición. Comienza con una introducción sobre las características del Tomismo y la exposición de la doctrina aristotélica del Acto y la

Potencia. Al Tomismo le denomina y estudia el autor como *sistema doble*: sistema filosófico independiente y sistema teológico, armonizados perfectamente en una síntesis doctrinal. De la exposición de la doctrina del Acto y la Potencia como base característica de todo el sistema tomista, se puede deducir que dicha doctrina es la clave y marco de referencia dentro del sistema para la unificación de todo el pensar filosófico y para solucionar el intrincado problema de la unidad y multiplicidad del ser. En efecto; Dios (Teocentrismo) y el acto y la potencia (base aristotélica) se encuentran en todas las páginas de Santo Tomás, con la misma omnipresencia que en todos los seres del universo.

En tres grandes capítulos, subdivididos en múltiples apartados, van después desfilando en esta segunda parte todas las grandes soluciones características de la síntesis tomista, a base de la doctrina del acto y la potencia. Primero, la concepción tomista de la fe y el saber (c. I). Después, la corriente agustiniano-arábica en el siglo XIII, con la cual se enfrentó Santo Tomás, a veces casi solo, para hacer triunfar frente a ella el sistema aristotélico en lo que es conciliable con el Cristianismo. Para Manser, «Aristóteles es más cristiano que cualquier otro filósofo del paganismo» (p. 63). Así debió comprenderlo también Santo Tomás, al elegir la filosofía aristotélica como *substratum* de su genial síntesis racional cristiana (c. II).

En el c. III, y último, al que se dedican desde la página 255 a la página 796, bajo el epígrafe general «La doctrina del Acto y la Potencia como el más profundo fundamento de la síntesis tomista», el autor hace ver el papel que esta doctrina desempeña en la solución tomista de los problemas de los universales, de las ideas trascendentales, de los principios ontológicos de la demostración, del principio de causalidad, de las pruebas de la existencia de Dios, de la distinción real entre la esencia y la existencia, de la actuación de Dios sobre la libre actividad de la criatura, del derecho natural en su esencia y en sus grados, de la materia prima como ser meramente real-potencial, y del principio de individuación tomista.

Termina la obra con un índice detallado de materias y un largo registro de autores utilizados o mencionados en su confección.

La simple lectura de esta obra, de un contenido tan denso y tan depurado, tan conciso y tan claro, tan coherente y tan bien razonado y fundado, con una abrumadora abundancia de citas, no de manuales sino de obras originales, clásicas y críticas, de todas las tendencias y escuelas, convencerá a cualquier lector de que no es fruto de una simple inspiración ni de unas semanas de trabajo frente a un buen fichero. Efectivamente, la Revista «Divus Thomas» de Plasencia (1937, p. 183) la presenta como fruto sazonado de muchos años de enseñanza en la Universidad de Friburgo, y de una serie de serenas disputas del autor en la Revista «Divus Thomas» de Friburgo y en otras revistas. En lugar de una bibliografía interminable de libros y fuentes imprecisas, Manser trae en sus lugares propios una abundante selección de pensamientos originales ajenos que esclarecen el aspecto histórico del punto que se discute.

Las características de la obra son: 1) Una plena valoración de la doctrina del acto y la potencia en sí misma y en la síntesis tomista; 2) Un desarrollo completo de los aspectos especulativo e histórico de cada una de las cuestiones; 3) Una serenidad de ánimo y desapasionamiento poco frecuentes en esta

indole de discusiones; 4) Una claridad de método y de exposición que todos han reconocido siempre como característica del autor. Difícilmente se encontrará una obra exponente del Tomismo o de cualquier otro sistema tan completa, tan concisa, tan clara y luminosa, tan fundada y coherente, tan desapasionada como esta de Manser. Con razón los críticos censores para la aprobación de la primera edición, PP. De Munnynck y Hüfele, afirmaron, al dar su juicio, que era «opus solida Sancti Thomae doctrina, sagacitate metaphysica et luciditate propositionis undequaque refertum». Tiene la obra excelentes cualidades algunas de las cuales se echan de menos en su similar «De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae», del P. Norberto del Prado. No todos los tomistas mismos aceptarán todo lo que en ella se contiene. El autor hace gala de su *tomismo riguroso*, y nos habla en el Prólogo a la segunda edición de su «crítica ejercida contra algunos de sus hermanos en religión, incluso contra amigos queridos». Pero en lo substancial del Tomismo ningún tomista auténtico disenterá de la doctrina expuesta tan magníficamente por Manser en esta obra. A pesar del tamaño del tomo de casi mil páginas en formato mayor, la obra debe considerarse como el Vademecum de todo tomista.

La traducción es clara y exacta. Sólo desearíamos que el traductor hubiese vertido al castellano algunas frases latinas y ciertos nombres castellanizados, como el cardenal Torquemada, en lugar de Turrecremata (p. 80), Natal, en lugar de Nátalis (p. 72), Pedro de Tarantasia, en lugar de Tarantaise (p. 17).

La excelente presentación tipográfica avalora la obra y es una nueva confirmación del crédito del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.—J. VALBUENA, O. P.

Juan CAVIGIOLI: *Derecho Canónico*. Traducción y notas de Derecho español, por Ramón LAMAS LOURIDO, Pbro.—Vol. II. págs. 644.—Precio: 70 pesetas.—Editorial Revista de Derecho Privado. Madrid. 1947.

Los elogios que al autor y al traductor de esta obra tributábamos al reseñar el primer volumen, ténganse por repetidos acerca del segundo, que hoy tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores, y cuyo contenido abarca los Libros III, IV y V del Código canónico, excepción hecha de algunos tratados al Libro III pertenecientes, los cuales había incluido en el Vol. I. En un apéndice inserta el traductor los siguientes documentos oficiales:

I. El *Convenio* entre la Santa Sede y el Gobierno español, de 7 de junio de 1941, sobre provisión de *beneficios consistoriales*;

II. El *Convenio* entre *id.*, *id.*, de 16 de julio de 1946, sobre provisión de *beneficios no consistoriales*;

III. Las *Comunicaciones* adicionales al *Convenio* últimamente citado, cambiadas entre la Nunciatura Apostólica en Madrid y el Ministro de Asuntos Exteriores español, también del 16 de julio de 1946;

IV. El *Decreto* del Gobierno español, de 19 de julio de 1946, dictando normas para la aplicación de dicho último convenio;

V. El *Convenio* entre España y la Santa Sede, de 8 de diciembre de 1946 sobre *Seminarios y Universidades de Estudios eclesiásticos*.

Un pequeño reparo tenemos que oponer al traductor acerca de las faculta-

des concedidas en España a los confesores por la Bula de Cruzada. En nota a la página 228 reproduce la opinión del P. Mostaza (*Cuestiones Canónicas*, T. II, pp. 270-273), el cual defendía que el mencionado Indulto, autorizaba para absolver aun de los reservados *specialissimo modo*. Pero semejante opinión, que varios otros compartían a raíz de la promulgación del Código, fué más tarde desautorizada por una declaración oficial, y luego las Letras Apostólicas de Pío XI, «Providentia opportuna», del 15 de agosto de 1928 (A. A. S. XXI, 12-21), excluyeron expresamente dichos reservados.—FR. S. ALONSO, O. P.

Antonio M. ARREGUI, S. I.: *Compendio de Teología Moral*.—Obra traducida al castellano por P. M. ZALBA, S. I.—Segunda edición castellana, «El Mensajero del Corazón de Jesús», Apdo. 73, Bilbao, 1947.

En breve tiempo ha aparecido una nueva edición castellana del conocido Compendio Moral de Arregui, traducido y completado por el P. Zalba. Prueba inequívoca de su gran aceptación, ya que parece suplantar definitivamente al original latino, si bien ello dice muy poco de las aficiones latinas de nuestros eclesiásticos.

El traductor y revisor, siguiendo las observaciones que le habían sido dirigidas a propósito de la primera edición, ha obviado en parte los inconvenientes de una traducción de este tipo, conservando su texto latino en aquellos puntos más escabrosos y referentes sobre todo a obligaciones y conocimientos específicos de confesores. Ha quedado además facilitada su lectura con la nueva excelente impresión en papel biblia mate.

Nos abstenemos por lo demás de ponderar, por ser de sobra conocido, la alta calidad de este Epitome de Moral, de Arregui, que así aparece remozado en castellano y completado con las últimas disposiciones del Derecho Eclesiástico por su traductor, P. Zalba.—FR. T. U.

Dr. G. M. MANSER, O. P.: *Angewandtes Naturrecht*.—Freiburg in der Schweiz, Paulusverlag, págs. 174, 1947.

El autor, profesor de la Universidad de Friburgo en Suiza, está ya siendo conocido en España por la traducción que se ha publicado en el Consejo de Investigaciones Científicas de su obra capital, *La Esencia del Tomismo*. Enorme obra de síntesis que sigue siendo la mejor y más honda exposición de conjunto—a la vez que apología—de la filosofía de Sto. Tomás.

El presente trabajo, *Derecho natural aplicado*, es simple continuación de otra obra suya más importante, *Naturrecht in Allgemeinen*, que, publicada hace años, encontró favorable acogida. Pero la pura especulación y filosofía del Derecho Natural sería menos fructífera si no descendiera al terreno de sus aplicaciones prácticas. Mas siendo inmenso el campo de las aplicaciones del Derecho Natural, el P. Manser ha escogido el estudio de algunas, las que afectan a los problemas humanos más comunes, tanto en la esfera del bien individual como social. Son estos los deberes naturales de *religión*, los derechos referentes a la *conservación de la vida y libertad*, con los *derechos de necesidad*, de pena de muerte, etc. En el aspecto social-económico, todas las

relaciones jurídico-naturales inherentes al fundamental derecho de *propiedad privada*, con los problemas de la renta, del préstamo e interés y la usura. Finalmente, el derecho natural en el matrimonio y en la sociedad.

En todo este amplio campo de aplicaciones, la exposición del P. Manser corre breve y sencilla, pero bien documentada y centrada sobre el aspecto fundamental de los temas. Sobre todos ellos quedan bien marcadas huellas, rasgos y observaciones agudas que delatan al teólogo de altura y de la competencia del P. Manser.

En punto a reparos, no nos gusta la solución que da el P. Manser al tema de la democracia (p. 170), ni algunas explicaciones en la casuística del derecho natural de legítima defensa, en que el autor se aparta de la opinión común (p. 37, ss.). Mas por supuesto que—salvo estos detalles—el contenido de la obra reproduce fielmente la doctrina de Sto. Tomás y de sus discípulos, de la que el autor es uno de los representantes modernos más conspicuos y autorizados.—FR. T. URDANOZ, O. P.

St. Augustine. The First Catechetical Instruction, translated and annotated by Joseph CHRISTOPHER. The Newmann Bookshof. Westminster. Maryland, 1946. Págs. VI-171.

En otro número de LA CIENCIA TOMISTA hemos dado a conocer a nuestros lectores esta nueva colección de antiguos escritores eclesiásticos, iniciada por la U. C. de Washington con las cartas de S. Clemente Romano y de S. Ignacio de Antioquía. Hoy tenemos el gusto de presentar el segundo volumen, que contiene el hermoso opúsculo de S. Agustín *De rudibus catechizandis*, precedido de una introducción, acompañada de copiosas anotaciones, impreso con nitidez y presentado en hermoso formato. Nueva prueba del buen gusto de autores y editores.—FR. A. C.

GUERRY Emilio. *La Acción Católica. Textos pontificios clasificados y comentados*. Versión castellana por el Pbro. Demetrio SANCHEZ GAMARRA. Ediciones Desclée, de Brouwer, Buenos Aires. Un vol. de 494 págs.

En tres partes divide el autor esta obra, a la que el traductor castellano ha añadido un apéndice, dividido, a su vez, en otras dos secciones.

En la primera parte se estudia la Acción Católica, a base únicamente de los textos de Pío XI. Fundamentada en esos documentos se expone la noción; razón de ser, necesidad, esencia, fines y programas de la A. C. Y, en capítulos sucesivos, las relaciones del laicado y el clero en la A. C.

La segunda parte, más extensa, es un análisis y comentario de esos textos, acerca de las mismas cuestiones. Es aquí donde se revela la labor personal y, a la vez, la competencia del autor. Todo el comentario es interesante. Merece anotarse especialmente la doctrina que expone en el capítulo tercero, donde define y precisa la participación del apostolado jerárquico—esencia de la Acción Católica—, «para evitar graves errores, tales como los que revelan algunas expresiones usadas imprudentemente con frecuencia estos últimos años;

La A. C. es la participación en la jerarquía, o bien es la participación de los seglares en el sacerdocio» (pág. 157).

Compone la tercera parte de la obra el texto castellano íntegro de los documentos pontificios relativos a la A. C.

No se trata, pues, de una obra más añadida a la numerosa literatura sobre Acción Católica, sino de una obra seria, fundamentada; utilísima para conocer lo que es y debe ser la Acción Católica, según los documentos pontificios, que son las fuentes auténticas sobre esa materia.—FR. B. MARINA.

El sentido misional de la conquista de América, por Vicente D. SIERRA
Prólogo de Carlos IBARGUREN.—Publicaciones del Consejo de la Hispanidad.—Espasa Calpe, Madrid, 1944.

La oportunidad de este documentadísimo libro no puede ser mayor. Servirá para estrechar más los lazos de la verdadera hispanidad, labor tan importante que hoy se está llevando a cabo para el bien de ambos continentes y de la Humanidad.

El libro de V. D. Sierra, pone de relieve el aspecto misional de la conquista de América por los españoles, tan olvidado o tan mal comprendido. Cuando se habla de conquista y aún de colonización, suelen comenzar a desfilar por la imaginación legiones de guerreros con todo su aparato de exterminio, de rapiña, de saqueo, de botín enemigo. Borrar este falso concepto es lo que se propone el presente libro.

Ningún español puede decir, ni nadie habrá dicho, que España dejase totalmente al margen los intereses humanos en el Nuevo Mundo, la utilidad económica y material. Pero los Reyes Católicos, el alma nacional—que no se identifica con los intereses particulares—tuvieron siempre ante la vista esa otra idea fija, motivo superior, el sentido misional, en cuyo derredor pululaban otros motivos subordinados. De sobra sabido es que la fatal leyenda negra contra España no ha visto o no ha querido o no ha podido ver ese ideal tan puro, tan ingenuo, de la España del siglo XVI, mística, religiosa, caballeresca. Los documentos históricos ponen en claro esa faceta de la colonización tan incomprendida y tan mal interpretada. Las bandadas de misioneros que volaron al Nuevo Mundo con su pobreza voluntaria, no pueden tener explicación satisfactoria con la machacona teoría de la sed de oro, que ni siquiera encontraron. «No se poseen informes concretos sobre el número de religiosos que cruzaron el Atlántico, ni sobre los ordenados en el Nuevo Mundo, pero Montalban da el dato de que en solo diez años hicieron la penosa travesía 4.000 religiosos, todos por cuenta de la Real Hacienda». Ni tienen explicación las luchas por inyectar en los indios una cultura integral (hacer de ellos hombres como los labradores de Castilla) según ha demostrado recientemente el profesor norteamericano Lewis Hanke nada sospechoso en esta materia.

Fracasaron muchos intentos de práctica. No importa. El ideal, la intención, no fracasó; y el fruto se recogió a lo largo de los siglos. Por eso existe una América española, que tampoco pueden explicar los motivos exclusivamente humanos.

La larga fila de teólogos dominicos enumerados en el libro, que elabora-

ban el Derecho Internacional, el derecho de los indios y sus fundamentos en relación con la Iglesia no tenían por finalidad la economía, sino la religión y el bien de la sociedad (págs. 86-105). Lo mismo se debe decir de la creación de escuelas, y multitud de centros de enseñanza, tal como en aquellas tierras se podían acomodar, por lo cual se dió a los indios una cultura esmerada.

Por eso no cabe la menor duda que será un libro útil, fructuoso, grato a nuestros oídos y de todos los que se sientan hijos de España, ansiosos de saber su tradición, su origen, su ser.—Fr. J. M. R., O. P.

- C. ESEVERRI HUALDE. *Diccionario etimológico de Helenismos españoles*.—Burgos, Imp. Aldecoa, 1945. Publicaciones «Pampilonensia». Pedidos al autor, Seminario diocesano. Pamplona. Un vol. de 725 págs., precio tela 35 ptas.

Hermosa publicación que gratamente impresiona al lector. Se trata de un diccionario que contiene 17.000 vocablos españoles de origen griego, dándose de todos la explicación semántica. No sólo los términos técnicos de medicina, de ciencias físicas y naturales, sino todos los términos cultos incorporados de antiguo al lenguaje español y derivados directamente del griego, han encontrado en él cabida. De todas estas voces se consigna, en caracteres propios, la palabra o palabras griegas de que traen su origen y se añade su significación científica de acuerdo con la etimología.

Su autor es profesor de lengua griega del Seminario de Pamplona. Le cabe la gloria de presentar el primer Vocabulario de este género entre nosotros, que es a la vez un precioso instrumento de trabajo y cuya necesidad la sentirán tanto los estudiosos de la lengua helénica como los amantes de la cultura y, sobre todo, la juventud universitaria, como valiosa ayuda de memoria y fácil inteligencia de sus tecnicismos.

La presentación de la obra es inmejorable, constituyendo un bello tipo de vocabulario manual primorosamente impreso y encuadernado.

Nuestra felicitación entusiasta al autor por su bella aportación en favor de la cultura, del conocimiento de nuestra lengua y sus neologismos helénicos, a la vez que auguramos una amplia difusión de tan útil e interesante obra.—Fr. T. URDANOZ.

El matrimonio.—El libro del joven; El matrimonio.—El libro de la joven, por «ANGEL DEL HOGAR».—Dos volúmenes de 154 y 149 páginas, respectivamente.—Precio de cada volumen, 15 ptas. Colección «Educación y Familia». Ediciones Desclée de Brouwer, Bilbao.

Dos libritos muy útiles en los que se informa a los jóvenes, con gran conocimiento y suma sagacidad, la viva realidad del arduo problema de la elección de estado.

Cada libro se divide en dos partes: En la primera se analiza principalmente la naturaleza y fines del matrimonio, dedicando también un capítulo al celibato. La segunda parte se destina a desarrollar prácticamente el tema de la

preparación al matrimonio, normas para la elección de consorte, conducta durante el noviazgo y cualidades que deben adornar a los futuros esposos, padres y educadores.

La originalidad de estos opúsculos está en que dichos temas son estudiados mas bien desde un punto de vista psicológico que moral. No obstante, a veces desciende a detalles, en nuestra opinión, demasiado minuciosos e imposibles de aplicar en la práctica, por ejemplo, en lo relativo al número de entrevistas que han de tener los novios, o al plazo que marca para la duración de las relaciones prematrimoniales que, en los tiempos presentes y dadas las dificultades que actualmente tienen que vencer los jóvenes para labrarse un porvenir digno y seguro, es muy difícil precisar y reducir a límites tan concretos.—FR. F. MATA, O. P.

PATTEE, Ricardo.—*El Catolicismo en los Estados Unidos*. E. P. E. S. A. Un volumen de 14 x 22 págs.; 496. Madrid, 1946.

A nadie puede dejar de interesar la historia y organización actual del catolicismo en los E. U. La importantísima misión que está llamado a desempeñar el catolicismo de este país en su calidad de minoría religiosa más importante de la primera nación del mundo, es sin duda alguna de un interés universal. Aparte de esto, de su influencia en el porvenir, el catolicismo norteamericano ya nos ha dado alguna lección, con su pasado, a las viejas naciones europeas. Recordemos, por ejemplo, la valentía y el acierto con que allí han atacado el complicado problema de la cuestión social, que aquí está levantando fiebre al catolicismo europeo.

Como prueba de la serenidad y madurez intelectual con que está escrito el libro, quremos señalar algunos detalles de los muchos que nos impresionaron durante su lectura:

1) En el delicado y comprometido problema de las relaciones y comportamiento de los E. U. con la nación mejicana, la actitud norteamericana es estudiada con una valentía y sinceridad insuperable.

2) La candente cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que incapacita a tantos norteamericanos para comprendernos a los españoles en el actual momento de nuestra historia, es examinada y valorada por Mr. Pattee con una exactitud y clarividencia verdaderamente latina.

3) La misión de España en América es también juzgada por el profesor norteamericano con un sentido profundamente cristiano, en hermandad con nuestras ideas, por lo cual se nos hace irresistiblemente simpático.

El libro es francamente científico, interesante y necesario para quien desee conocer a fondo el catolicismo en los E. U. y encontrar las causas de su carácter y organización peculiar.—A. T.

Catálogo de Pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII, bajo la dirección de D. Cristóbal BERMUDEZ.—Vol. III (1539-1559).—Consejo S. de I. Científicas. Sevilla, 1946.

En 1940 comenzó la publicación de este Catálogo redactado por el personal facultativo del Archivo General de Indias, bajo la dirección del mismo Ber-

múdez Plata. En 1942 siguió la publicación del volumen II y hoy debemos hacer mención del tercero.

Sólo los investigadores pueden apreciar debidamente el esfuerzo y utilidad de esta publicación a ellos exclusivamente destinada. Este volumen abarca los años comprendidos entre 1539 y 1559. Durante estos años se consignan en la Casa de Contratación de Sevilla cuatro mil quinientos cuarenta asientos con mayor número de pasajeros, pues no es infrecuente que en cada asiento vayan incluidos varios y aun muchos de los que se proponían atravesar los mares al servicio de otras personas.

Pretende este Catálogo ser una valiosa ayuda al historiador americanista. No todos los que pasaron a Indias están en él comprendidos, pero tenemos un buen número cuya fecha se puede dar con certeza.

Como en los volúmenes anteriores, encontramos completísimos y de gran valor los índices onomástico, geográfico y de maestros de naos que prestan tan buen servicio y rapidez en la consulta.—FR. J. SALVADOR Y CONDE, O. P.

Doctrina Cristiana en lengua Española y Mexicana, por los Religiosos de la Orden de Santo Domingo.—XXII págs. 180 ff.—Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1944.

Nos hemos ocupado ya en dos ocasiones de esta reedición de la famosa doctrina de 1543, de las primeras y acaso la mejor de su clase.

Con esta publicación se han iniciado las interesantes publicaciones facsimilares del Instituto Cultura Hispánica. Es el primer volumen de los dados en llamar incunables americanos por pertenecer al primer siglo de la imprenta en América y por conservar caracteres comunes con los incunables verdad. El interés que ha despertado esta colección da bien a entender la necesidad que de ella teníamos. Antes solamente algunos privilegiados podían consultarlos en ejemplares rarísimos en tal o cual biblioteca de España o el extranjero. Hoy los tenemos al alcance de todos.

No es esta ocasión propicia de analizar la obra reeditada sino de presentarla. La edición está hecha con esmero, en buen papel y con un método tan moderno para lograr el facsimilar, que nos impedirá en adelante añorar el original.

Por ser el volumen primero de la Colección, lleva un prólogo de R. Menéndez Pidal, en que nos hace ligeras observaciones sobre los incunables americanos y sobre la importancia de algunas obras impresas en el siglo XVI. A continuación hace desfilar ante nosotros algunas muestras de tipografía americana y, como alarde la perfección lograda, una del «Manual de los adultos para bautizar» (Méjico 1539) y otra del «Graduale Dominicale» (Méjico 1576), que fué destinado con toda seguridad a la Orden de Predicadores, ya que se encuentra la misa votiva de Santo Domingo y algún que otro detalle que permiten afirmarlo. Ambas obras están a dos tintas y a todo lujo.

En la reproducción de esta *Doctrina Cristiana* que reseñamos, se mantiene—de modo incomprensible—, el error de foliación de la primera edición. El impresor del siglo XVI se confundió en la colocación de las planchas y así del folio CXXIX pasa al CXXXVI, con la natural desorientación del lector. Nos

parece que esta deficiencia debió haberse subsanado en la presente edición, puesto que sería hermosear la obra sin perjuicio alguno de anotar la curiosidad bibliográfica en el prólogo o en pie de página.

Estas advertencias, sin embargo, no atañen a lo fundamental. Con este volumen se ha comenzado a poner ante los estudiosos material de trabajo con todas las garantías de perfección y fidelidad. Esta Colección de Incunables Americanos—llevada con entusiasmo y constancia—, será en sumo grado benéfica para nuestra cultura patria y para la de las naciones americanas.—FR. J. SALVADOR Y CONDE, O. P.

Relación que escribió Fr. Gaspar DE CARVAJAL, fraile de la Orden de Santo Domingo de Guzmán, *del nuevo descubrimiento del famoso río grande..., que se llamó el Río de Orellana*.—54 págs. + 45 ff. facsimilares.—Consejo de la Hispanidad. Madrid, 1944.

Una de las más grandes aventuras de nuestros héroes del siglo xvi lo ha sido, sin duda, la navegación por el Amazonas. Mil ochocientas leguas navegadas entre Quito y el Atlántico, con privaciones y peligros de la tierra y de los indios, son mucha empresa para cincuenta y siete hombres que salieron del punto de partida. Y, sin embargo, se llevó a cabo gracias al valor y hombría de nuestros hombres y al natural amor a la vida que daban por perdida.

La más fiel y detallada relación de la aventura se debe a un testigo de glorias e infortunios: el dominico Fr. Gaspar de Carvajal. Permaneció manuscrita hasta 1894 en que fué publicada, —en edición muy limitada—, por el célebre americanista José Toribio Medina. Casi imposible resultaba encontrar ejemplares y el Consejo de la Hispanidad, en su deseo de poner al alcance de todos los más célebres escritos que se refieren a nuestra cultura en América, la reedita ahora a todo lujo y con exquisito gusto.

El P. Carvajal tiene el encanto de su sencillez y fidelidad en la narración. No quiere hacerse pesado y sólo anota los hechos más salientes. Los peligros en que se vió envuelta la expedición fueron tan grandes, que sólo la imposibilidad de volver atrás les hizo proseguir la empresa.

No solo es interesante esta Relación por las peripecias que se narran. Es el primer tratado de Geografía de aquella extensa cuenca. Nos habla de sus hombres, su color, sus costumbres y hasta de los productos de la tierra. Es notable la descripción que hace del reino de las Amazonas.

Esta hermosa relación está ya al alcance de todos los amantes de nuestras grandezas patrias. Va valorada con notas de su primer editor José Toribio Medina, y, en lo que se refiere a técnica marinera, del competente capitán de navío Julio Guillén. Al final se insertan facsímiles referentes a Orellana, jefe de la expedición.

Sinceramente felicitamos al Consejo de la Hispanidad por su acierto en esta publicación.—FR. J. SALVADOR Y CONDE, O. P.

Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú, por Fray MARTIN DE MURUA, O. de M.—Introducción y notas del P. Constantino BAYLE, S. J.—XV + 444 págs. Consejo S. de I. Científicas. Madrid, 1946.

De esta original historia del misionero mercedario P. Murúa, se hizo una edición en Lima el año 1922. Tantos descuidos e imperfecciones tenía que muy bien se pudo decir que, a pesar de la edición, seguía inédita.

El P. Bayle ha querido darnos una más aproximada. En esta que publica ha logrado rescatar veinte capítulos, quedando por lo tanto inéditos, o desconocidos trece. Por ahora no es posible hacer cosa más perfecta.

Ciertamente que es una obra de interés por los datos que proporciona, sobre todo acerca de sacrificios y leyendas de dioses, pero en muchas ocasiones podemos y debemos ver esas afirmaciones como leyendas no depuradas mejor que como realidades históricas.

El trabajo del editor ha sido grande con todas esas dificultades, pero no luce en la obra. ¡Se encuentran, a pesar de todo, tantos defectos y lagunas, que su lectura deja la amarga impresión de lo truncado y desordenado! No ha sido culpa suya que la obra tenga difícil arreglo. El P. Bayle ha llegado hasta donde podía en el presente y por ello le felicitamos.—FR. J. SALVADOR Y CONDE, O. P.

Provisiones, Cédulas, Instrucciones para el gobierno de la Nueva España por el Doctor VASCO DE PUGA.—213 ff. + 4 hojas de índice —Ediciones Cultura Hispánica. Madrid, 1945.

En su meritísima labor de presentar al público estudioso textos antiguos de la América Española, Ediciones Cultura Hispánica presenta, en su tercer volumen de la Colección de Incunables Americanos, la reproducción facsimilar del Cedulaario de Vasco de Puga, oidor de la Audiencia de Nueva España y Doctor en Leyes de la Universidad mejicana.

En 1560 el Rey Felipe II, a instancia del fiscal del Consejo de Indias, expidió una cédula para que se imprimiesen las dadas por él y sus antecesores referentes a Indias y preferentemente a Nueva España, «para que así los jueces como los abogados litigantes estuviesen instruídos e supiesen lo que estaba proveído». La comunicación fué dirigida al Virrey D. Luis de Velasco, que encargó de la compilación a Vasco de Puga. No sabemos si ya entonces se había comenzado la obra, lo cierto que en 3 de marzo de 1563 estaba terminada e inmediatamente comenzó la impresión en casa de Pedro Ocharte, que estrenaba sus prensas con ello.

Comienza la compilación con la trascendental Bula de Alejandro VI y sigue la cláusula testamentaria de Isabel la Católica referente a Indias. Precede un prólogo en elegantísimo latín, dedicado al Virrey protector de las letras. Las cédulas y provisiones, —no ordenadas cronológicamente—, van del año 1525 al 1563.

Felicitamos por esta nueva aportación a la cultura hispano-americana al Instituto Cultura Hispánica, que tanto bien está haciendo en España y en el extranjero con sus publicaciones.—FR. J. SALVADOR Y CONDE, O. P.

En el Umbral del Matrimonio.—«Teoría», por D. Félix VERDASCO, Pbro. Un tomo de 146 páginas, 12 ptas.—Edita: «Studium de Cultura». Distribuidora: «Difusora del libro». Bailén, 12, Madrid.

El presente libro no es más que la segunda edición de otro que el mismo autor publicó antes de nuestra Guerra de Liberación, titulado «En torno al amor». Este título—o el de «Teoría del amor»—es, ciertamente, el que debería seguir ostentando, ya que en sus páginas sólo se estudia este tema, sin que se trafen otros directamente relacionados con el matrimonio, como del título actual pudiera inferirse.

En los diversos capítulos, escritos con soltura y estilo elegante, se aprecia la erudición del autor y sus vastos conocimientos sobre esta materia, exponiendo y refutando las diversas opiniones heterodoxas y afirmando plenamente el concepto filosófico-cristiano de la vida y del amor en su aspecto humano, o sea, en cuanto que es base de la atracción de los sexos y ley suprema de la vida humana, dentro de las normas establecidas por Dios.

Los dos últimos capítulos los dedica a estudiar el amor pasional, culpable y prohibido, explicando—siempre con delicadeza y dignidad—las funestas consecuencias que reporta, tanto al alma como al cuerpo.—FR. F. MATA, O. P.

Angel AYALA, S. J.—*Consejos a las Jóvenes. Consejos a los Jóvenes.* Dos volúmenes en cuarto, de 243 y 211 páginas respectivamente.—Precio de cada volumen 15 ptas.—Edita: «Studium». Distribuye: «Difusora del libro». Bailén, 19, Madrid.

Es difícil mantener el interés creciente de un libro, en cuyas páginas la formulación exacta intuitiva y punzante de un consejo acertado, exija la lectura de otro, y otro y otro... Por no ser esto fácilmente logable, padecen estos libros algo de esquematismo formulario y matemático que los hace de difícil digestión.

El P. Ayala ha conseguido en estos dos libros—más en «Consejos a las Jóvenes»—páginas de colorido atrayente, de gran interés, observaciones agudas y precisas. Hay otras páginas no tan logradas en—«Lo que sobra y lo que falta»—por ejemplo. No compartimos en su totalidad algunos puntos de vista, —la casi imposibilidad e infecundidad de la dirección espiritual epistolar—el mejor de los cines es un mal menor, etc.

El criterio, en general, seguro, tajante y perspicaz del P. Ayala, orientará de verdad a los jóvenes y muchachas que lean estos libros. Quizá para espíritus avezados a lecturas de visibilidad más apetecible pero de menos densidad, resulten un tanto estéticamente descarnados.—FR. F. L.

Escritos Literarios, por D. Pablo LEON MURCIEGO.—Calahorra. Talleres gráficos Broquetas. 1946. Precio: 16 ptas.

En «Escritos Literarios» recopila, su autor, algunos artículos y discursos publicados aquellos en diferentes periódicos o revistas, y leídos, éstos, en diversas ocasiones.

Hay un cierto escalonamiento en esta especie de florilegio, pues empieza con escritos de sus años mejores (1915) y termina con otros de casi ayer, con la idea, o buena intención, de que el lector pueda observar el progreso de estilo...

No conozco otras obras del Sr. Murciego, algunas bastantes ponderadas, como la «Lectura» y «Grandezas de España»; pero de estos «Escritos» sólo diré que no tienen mucho de «literarios» y que era suficiente la publicación que ya tuvieron en sus respectivos lugares y tiempos oportunos.—P. SALAZAR, O. P.

St. Augustini Faith, Hope and Charity, translated and annotated by R. Louis A. ARAND, SS. S. T. D.—The Newman Bookshop, Westminster, Maryland, 1947. Págs. 166.

Pertenece esta obra a la colección *Ancient Christians Writers*, que publica la Universidad Católica de Washington y es el tercero de la serie. *Enquiridión* o *Manual* es el título corriente, pero S. Agustín lo llamó, por razón de la materia, *De la fe, la esperanza y la caridad*. Un cierto Lorenzo, primicerio de los notarios de Roma, pidió al Santo un manual para la dirección de su vida y él escribió este que abarca la materia de la fe y de la vida cristiana. Fué muy leído de nuestros autores ascéticos. El Sr. Arand lo ofrece a los lectores de lengua inglesa traducido, muy bien anotado y acompañado de un copioso índice de materias.—Fr. A. C.

Reseña Bibliográfica de las Obras impresas del Bto. Diego José de Cádiz (1743-1801). Por el P. Serafín DE AUSEJO, O. F. M. Cap. Prólogo del *Excelentísimo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Balbino Santos y Olivera, Arzobispo de Granada*. Págs. LII-330, en 4.º. Madrid, Instituto Nacional del Libro Español, 1947.

En la segunda mitad del siglo XVIII, en que los «ilustrados» de España trataban tanto por difundir las ideas volterianas, pretendiendo sacar a su patria de su oscurantismo, el Beato, aún joven, notaba y sentía aquella labor de perversión y como si la lengua francesa tuviera la culpa del mal uso que de ella se hacía, él la aborrecía como todo cuanto venía de más allá de los Pirineos. Entonces concibió el deseo de llegar a ser misionero para combatir por la causa de la Iglesia, y con este propósito entró en la Orden Capuchina. Su ocupación continua en la predicación no le permitía escribir grandes obras; las que publicó eran un complemento de su apostolado: sermones, panegíricos, oraciones fúnebres, etc., predicados por él, novenas u otros libros de poca extensión, en prosa y en verso, pero muy bien recibidos de los fieles que habían oído el encanto de su palabra.

El P. Serafín de Ausejo, con el cariño de un hijo, recoge en este volumen la doctrina de toda esta obra y ediciones, ilustrándola con facsímiles de las portadas y con largas anotaciones históricas, levantando un monumento a la memoria del santo misionero Bto. Diego José de Cádiz.—Fr. A. C.

Fray Luis DE GRANADA, O. P.: *Obra selecta. Una Suma de la vida cristiana*.—Los textos capitales del P. Granada, seleccionados por el orden mismo de la Suma Teológica de Sto. Tomás de Aquino. Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 1947.—Un volumen de 1.162 págs. Precio: en tela, 45 ptas.

Nuevo acontecimiento editorial. Una vez más—¡una de tantas!—la B. A. C. hace tangible su tino, su perspicacia, su certera captación del gusto y del anhelo del público de nuestros días. Porque, ¿qué más adaptados para estos duros y terribles tiempos de atormentada sed espiritual que un libro de neta y abundante espiritualidad? Y la B. A. C. con la «Suma de la vida cristiana», ha lanzado a los aires una obra en la que se dibujan bien definidas y exactas estas nobles y vigorosas características. He aquí un breve esquema del volumen: prólogo, introducción, compilación de textos, índices.

El prólogo es del Excmo. Sr. Obispo de Salamanca. En él pone muy bien de relieve ciertas indiscutibles características de la vida y escritos de nuestro venerable Hermano. Recalca la de su ortodoxia. A este propósito escribe. «...la seguridad de doctrina del P. Granada no deja nada que desear ni necesita siquiera que se use cierta benevolencia para dar a sus expresiones sentido recto. Solo la malicia de los tiempos y la estrechez de criterio se atrevió alguna vez a interpretar torcidamente algunas de sus frases». Al final hace una breve, pero sentida memoria del autor de la selección granadina, R. P. Fr. Antonio Trancho, O. P., martirizado por los rojos.

La introducción tiene por autor al P. Desiderio Diez de Triana, O. P. En ella nos traza con viveza de colorido y dulzura de lenguaje una breve, pero emocionante biografía de Fray Luis de Granada. Hace también algunos rápidos estudios sobre su personalidad y sus obras. Está hecho todo con maestría. Se lee sin sentir. Más todavía: la lectura de cada página empuja inevitablemente a leer la siguiente. Felicitamos efusivamente al P. Desiderio, aunque permitiéndonos advertirle que en la Semblanza literaria hay algunas repeticiones.

Fray Luis de Granada es el divulgador por excelencia de Sto. Tomás. El resonador fidelísimo y vibrante del tomismo. Por todos sus escritos corre el aura vital de las doctrinas del Doctor Angélico. Pocos habrá habido que no se hayan dado cuenta de esto. Con todo, solo ha habido uno que acometiera la empresa de ponerlo en relieve: el P. Trancho, O. P. (q. e. p. d.). Para ello se dedicó a seleccionar trozos de los escritos del V. Fray Luis de Granada, y a ordenarlos conforme a la Suma de Sto. Tomás. Los rojos le sorprendieron en la tarea. No pudo terminar su obra. Pero se la terminaron sus hermanos de hábito. Es lo que la B. A. C. nos ofrece en un bello e interesante volumen.

La obra ha sido completada con utilísimos índices de materias, de nombres y de los originales de donde está tomado.

Felicitamos a los autores con efusión. Felicitamos también a los editores si bien advirtiéndoles que causa notable disgusto el dibujo de la cubierta, así como también la tinta y el papel de la mitad de la obra.—FR. FELIPE M. CASTRO, O. P.

La interpretación materialista de la Historia, por Rafael GAMBRA.—Consejo S. de I. Científicas.—Madrid, 1946.

La tesis doctoral del profesor de Filosofía y Letras contiene una erudita disertación sobre el Materialismo histórico. En cinco partes está dividida. Este tema de la Historia es uno de los que hoy se hallan sometidos a la interpretación filosófica con más apasionamiento. En esto parece que se ha heredado la tendencia del siglo pasado. Por eso era necesario examinar ante todo el estado en que había quedado al resquebrajarse el racionalismo del coloso sistematizador, Hegel. Para él había ocupado un puesto preponderante como elemento difícil de interpretar. A esa tarea dedica nuestro autor los capítulos primeros.

En la segunda parte de la obra emprende la explicación de los valores materiales a la luz de la doctrina escolástica con la teoría de los fines, su valor y su jerarquía. En resultado, existen las motivaciones superiores del espíritu que no se derivan de las inferiores (materiales) sino al contrario, aquellas determinan a estas. Los hechos históricos multiplicables indefinidamente corroboraron la teoría. Las diversas motivaciones materiales y del espíritu, éticas, religiosas... se interfieren en sus actuaciones adaptándose a la esencial unidad del hombre dentro de multitud de facultades y de fines jerarquizados. No se pueden negar los motivos económico-materiales, pero no son exclusivos, y como condición no como causa de los del espíritu. Por esa radical negatividad respecto de los valores espirituales el materialismo es una posición falsa. En la cuarta parte demuestra cómo la filosofía actual ha ido rebasando gradualmente ese puro mecanicismo, comenzando por el pragmatismo, después Ravaisson, Lachelier, Maine de Biran... Bergson y acabando por el existencialismo. La historia es ya algo propio del hombre libre, individual y social, no puro mecanicismo en la continuación de la duración. Hay, pues, dos direcciones: lo material y los intereses intelectuales, morales, religiosos, ambas irreductibles entre sí, pero interferenciadas. Y estos elementos superiores son para R. Gamba «médula del proceso histórico».—Fr. J. M. R.

Historia de los Heterodoxos Españoles, por Marcelino MENÉNDEZ PELAYO.—Consejo S. de I. Científicas.—Tomo I: XIII + 431 págs. Tomo II: 496 páginas.—Madrid, 1946 y 1947.

La obra más destacada y conocida del insigne polígrafo Menéndez Pelayo es, sin duda alguna, su *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Veintitrés años tenía el autor cuando apareció por vez primera. Su sangre joven le dio ánimo para empresa tan ardua. Esa misma fogosidad le hizo en ocasiones enjuiciar hechos y personajes de modo bastante distinto al de su realidad histórica. El mismo Menéndez Pelayo, al rehacer su primera edición, con su buen criterio de historiador sincero, hubo de corregir no pocas de las noticias que dió por buenas en la primera. [Esto mismo le dignifica y eleva ante quienes saben comprender los continuos avances de la investigación y más en materia tan amplia y sujeta a variaciones como la Historia. Estamos seguros que esa misma trayectoria hubiera seguido si fuera él quien dirigiera la presente edición.

El aspecto general que aparece en los Heterodoxos sobre la cultura y savia religiosa que contiene la Historia de la Iglesia Española en los pasados siglos es tan formidable, que todos hemos de reconocer esta obra como lo mejor escrito hasta la fecha sobre esta materia. No quiere decir esto que no sean precisas muchas rectificaciones a causa de los nuevos hallazgos documentales. Su intuición de historiador le dió el acertar a comprender como ninguno al pueblo español. En cuanto a pormenores podemos encontrar en esta obra detalles que o ya han tenido la competente revisión o deben tenerla para llegar a la verdad.

Con este criterio, que es el mismo del insigne polígrafo y maestro, recibimos con aplauso y calor esta nueva edición que comienza el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que tanto labora por la cultura española. A cargo de la edición corre D. Enrique Reyes, Director de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander, que la anota con los mismos elementos recogidos por el maestro. Son principalmente notas bibliográficas y explicaciones documentales de las afirmaciones contenidas en el texto.

Echamos de menos en esta edición el índice onomástico y aún de materias que facilitarían su manejo.—FR. J. SALVADOR Y CONDE, O. P.

Conquista espiritual del Nuevo Santander, por el P. Fidel DE LEJARZA, O. F. M.—XVI + 440 + 183 págs.—Consejo S. de I. Científicas. Madrid, 1947.

Nos hallamos ante un libro de investigación sobre tema no tratado detenidamente por ningún autor. Se desenvuelve todo él con la competencia y acierto con que suele hacerlo el autor en tales materias.

No faltan quienes creen sólo dignas de historiador nuestras misiones en América durante el siglo xvi. Este libro nos demuestra de modo palpable, al ir narrando con minuciosidad el desarrollo de la labor apostólica en el Nuevo Santander, que nuestro espíritu misional no se extinguió con el siglo de nuestras glorias. Se trata de misiones llevadas a cabo en el siglo xviii, infausto para nuestra Patria por la decadencia política y espíritu no cristiano que paulatinamente se infiltraba. La labor evangelizadora siguió su gloriosa trayectoria, que en esta región fué casi exclusiva de la Orden Franciscana.

El texto se compone de 440 páginas y lleva, además, 160 de apéndices documentales en tipo más pequeño. Sus índices de capítulos y nombres y materias, permiten compulsar con facilidad citas y noticias de interés.

Como única observación diremos que hubiéramos preferido una sola paginación para todo el texto de la obra y no tres como lleva la presente edición.—FR. J. SALVADOR Y CONDE, O. P.

«¿A donde van las costumbres?», por el P. Daniel VEGA (paúl).—Prólogo de D. Jacinto Benavente.—Un tomo en cuarto de 238 páginas, 15 ptas.—Edita: «Studium de Cultura». Distribuidora: Difusora del libro. Bailén, 19, Madrid.

El interés de este libro estriba en que a través de sus diversos capítulos—que el autor denomina «cuadros costumbristas»—se refleja una visión clara y realísima de la vida social moderna.

El P. Daniel Vega se revela como escritor ameno y gran observador de la realidad. En forma novelesca y sugestiva, no exenta de fina ironía, va satirizando las costumbres actuales, que pone en ridículo con su humorismo y agudeza. La cuestión no puede ser de mayor interés y está tratada con un admirable sentido de la realidad.

Pero al terminar de leer el presente volumen asoma a los labios esta escéptica pregunta: «¿Tendrá eficacia este libro y se enmendarán las costumbres?» He ahí lo difícil, porque seguramente el público a quien va dirigido será, por desgracia, el que menos lo lea.—FR. F. MATA.

«*El frente a ella*». «*Ella frente a él*», por el P. HARDY SCHILGEN, S. J.—Dos volúmenes en cuarto, de 139 y 169 páginas, traducidos respectivamente por los PP. Agustinos y por el R. P. García Blanco, Asuncionista.—Precio de cada volumen: 12 ptas.—Edita: «Studium de Cultura». Distribuidora: Difusora del libro. Bailén, 19, Madrid.

He aquí dos buenos libros. En la numerosa literatura actual sobre temas de educación de la juventud en su preparación al matrimonio, aparecen hoy estas dos obras originalísimas.

En capítulos interesantes y adaptándose lógicamente a las exigencias y costumbres propias de cada sexo, el autor va estudiando paralelamente el plan providencial del Creador y la misión que asignó a hombres y mujeres; lo que se prohíbe en el sexto mandamiento; las sendas que llevan a la ruina y las que conducen a la perfección y dignidad humana, dedicando particular atención a los obstáculos que ambas juventudes encuentran en el camino de su pureza, especialmente durante el noviazgo, y dando normas prácticas para superarlos.

Los dos libros están escritos con recto criterio sobre los medios a emplear en la solución de estos problemas y, sobre todo, con conocimiento de la psicología juvenil y del ambiente social moderno—superficial e impresionista—, por lo que suponemos que su lectura ha de ejercer un influjo decisivo en la formación del carácter y personalidad de los jóvenes lectores y, por tanto, en la marcha de las costumbres.

Libros muy útiles, no sólo para los jóvenes, sino también para los que se dedican a la difícil misión de educar y dirigir a la juventud.—FR. F. MATA.

María en la vida de los jóvenes, por José MEIER.—Traducción del alemán por D. Antonio Sancho.—Ediciones «Studium de Cultura». Madrid. Un tomo de 114 págs., ptas. 12.

Libro que nunca debía caer de las manos de los jóvenes. El autor ha tenido el grandísimo acierto de tejer su narración a base de testimonios de muchos jóvenes, cuya perseverancia o cuya conversión a la virtud, descansó sobre una protección especial de la Madre Inmaculada de Dios y de los hombres. María además—nos lo muestra también el autor con abundancia de testimonios—no es tan solo un estímulo y una llamada a superar los halagos que han perdido a tantos jóvenes; es algo que trasciende a toda la vida, dándole un auténtico sentido de dignidad y noble optimismo. Recomendamos encareci-

damente su lectura, de modo particular a los jóvenes, a quienes va dedicado.—A. B.

Exámenes prácticos para días de retiro, por Angel AYALA, S. J.—Ediciones «Studium de Cultura». Madrid, 1946. 223 págs. Ptas. 15.

Contiene este librito una serie de meditaciones muy a propósito para reajustar la vida en los días de retiro. Cada meditación se divide en cuatro puntos, de los cuales los tres primeros contienen materia meditable y el último constituye propiamente el examen sobre el tema desarrollado. Estos *exámenes* pueden servir de guía excelente para los retiros espirituales; su lectura no se hace pesada. El P. Ayala ha tenido el acierto de limitarse a suscitar las ideas y sentimientos de que, en esos días particularmente, debe estar empapada el alma, y que el ejercitante desarrollará por su cuenta. Habida cuenta de las personas, a que va dedicado el libro, no cabe duda que este método es preferible al de dar la meditación completamente hecha.—A. B.

San Juan de la Cruz y el Misterio de la Santísima Trinidad en la vida espiritual, por el P. Efrén de la MADRE DE DIOS, C. D.—Zaragoza, 1947. 528 págs. Ptas. 36.

Se trata de la tesis que el autor presentó en la Pontificia Universidad de Salamanca para obtener el doctorado en Teología y que—según se nos dice en el prólogo—obtuvo de sus jueces «la más valiosa calificación». Bien se lo merece el magnífico trabajo. El P. Efrén da muestras inequívocas de conocer a fondo a San Juan de la Cruz en todos los aspectos de su excelsa personalidad.

Comienza el autor con una introducción dividida en tres capítulos. En los dos primeros se nos habla de lo que representa la Santísima Trinidad en el Cristianismo y en el Carmen Teresiano. A continuación, en un tercer capítulo en el que campea una gran erudición, nos ofrece una introducción crítica a la obra y escritos de San Juan de la Cruz que apenas deja nada que desear.

En el libro primero examina la personalidad de San Juan de la Cruz en sí misma. En realidad es una vida bellísima en la que—como advierte muy bien el prologuista R. P. Claudio de Jesús Crucificado—puede contemplarse al santo fontivero «sin las neblinas de la leyenda, en su fresca realidad, producto de una severa crítica». El más notable y original nos parece el capítulo cuarto—«Dichos de luz y de amor»—en el que se recoge el magisterio vivo de San Juan de la Cruz, esto es, las enseñanzas dadas por el santo de viva voz a sus frailes y monjas, cristalizadas después en sus luminosas «cautelos» y «avisos», que el P. Efrén analiza y comenta hermosamente.

En el libro segundo se expone la «doctrina de sus libros»; y en el tercero se sacan las «conclusiones doctrinales».

Por lo demás, ya comprenderá el lector que en una obra tan densa de contenido doctrinal y escrita—sobre todo—desde el punto de vista de una determinada Escuela de espiritualidad, no todo lo que en ella se dice será admitido por todos. Sin embargo, aún en los puntos controvertidos, la interpretación de

San Juan de la Cruz nos parece de las más aceptables, serenas y objetivas que se han presentado hasta hoy.

Muy de corazón felicitamos al autor y deseamos a su magnífico trabajo el éxito cumplido que merece.—FR. A. ROYO MARÍN, O. P.

Santa Teresa de Avila, por William THOMAS WALSH.—Traducción por Mariano de Alarcón.—Editorial Espasa Calpe, S. A. 590 págs. Ptas. 48.

Un nuevo libro sobre Santa Teresa ha de ser siempre bien acogido en nuestra Patria, sobre todo si su autor es un extranjero que ama a España en estos tiempos de tanta injusticia e incompreensión. No habría de tener otro mérito el que nos ofrece el ilustre publicista y este sólo bastara para granjearse nuestra simpatía. Pero es que hay algo más que este en el libro del Sr. Walsh. A través de sus páginas se transparenta un gran espíritu seleccionador que va sagazmente en busca de lo más interesante en la inmensa floración de la bibliografía teresiana, y un corazón verdaderamente enamorado de la gran santa española de nuestro siglo de oro.

Es lástima, desde luego, que el autor se muestre bastante parcial al destacar la influencia que sobre la santa ejercieron algunos de sus confesores y directores, con preferencia a ciertos otros que la ejercieron tan grande o mayor. Esto y algunas apreciaciones inexactas sobre Felipe II afean un poco el hermoso libro. En él no hallarán tampoco los eruditos nuevos datos para sus estudios teresianistas; pero el público en general agradecerá sin duda poder encontrar en un sólo volumen, todo lo mejor que sobre Santa Teresa se ha escrito hasta hoy.

La Editorial Espasa Calpe, en su Sucursal de la Argentina, ha editado el libro con el cuidado y esmero a que nos tiene acostumbrados. Pero en sucesivas ediciones no debe omitirse el «imprimatur» de la Iglesia al principio o fin del volumen.—FR. A. R. M.

Jacobus VOSS.—*De fundamentis Actionis Catholicae ad mentem Sancti Gregorii Magni*. Pontificia Facultas Theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum. U. S. A.—1943.

• Al ya ingente índice bibliográfico de estudios sobre la Acción Católica, no debe dejar de añadirse esta tesis doctoral del Sr. Santiago Voss, en la que nos demuestra la antigüedad del movimiento católico que ha cristalizado hoy en la Acción Católica, como institución colaboradora y auxiliadora en el apostolado jerárquico de la Iglesia.

La Acción Católica, como organización oficial de la Iglesia, no se diferencia substancialmente de aquella Acción Católica de que en la Sagrada Escritura se nos habla y por la que los escritores eclesiásticos primitivos tanto han trabajado.

Uno de sus más acérrimos propagadores fué S. Gregorio Magno, como en el presente estudio se nos demuestra. Cotejados sus escritos y ordenadas sus doctrinas pudo el autor de este estudio darnos un trabajo teológico, completo y orgánico, sobre la Acción Católica, a la que todo cristiano, por el mero hecho de serlo, está obligado a cooperar.

Agradecemos al autor su amena disertación y le auguramos amplia acogida entre los estudiosos.—F. S. P.

Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego, por el R. P. José M.^a BOVER, S. J., Consultor de la P. C. B., Profesor de S. Escritura en la Facultad Teológica del Colegio Máximo de S. Ignacio (Barcelona-Sarriá), y Francisco CANTERA BURGOS, Catedrático de Hebreo de la Universidad Central y Director del Instituto «Arias Montano» de Estudios Hebráicos y Oriente Próximo, Tom. I Génesis-Sabiduría, Tom. II Eclesiástico-Apocalipsis. Págs. XXVIII-1802 + 592, con numerosos grabados y siete mapas, Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1947, Precio: 80 ptas.

Solo tres años y medio hace que salió a luz, como principio de la B. A. C., la primera traducción completa de la Sagrada Biblia hecha sobre los textos originales, que tiene por autores al Sr. Lectoral de Salamanca, D. Eloino Nácar y al P. Alberto Colunga, O. P., y ya la misma B. A. C. ofrece a sus cada día más copiosos lectores, una segunda traducción crítica de los Libros Santos. Señal clara de que los españoles queremos, a lo menos en este punto, redimir el tiempo perdido. Aunque la portada de la obra sólo menciona a los dos principales autores, otros más han prestado su colaboración, como el P. Félix Puzo, S. I., que tradujo y anotó los dos libros de los Macabeos y el P. Fernando Valle, SS. CC., que dió forma métrica a una buena porción de la parte poética de la Biblia. Un tercer colaborador en la revisión de los libros hebreos fué D. Federico P. Castro, profesor adjunto de la Universidad Central. Los autores de la primera traducción pueden apuntarse este mérito de haber sido causa ocasional de esta nueva traducción que viene a enriquecer la literatura española, después de tantos años en que vivía en la miseria de textos bíblicos.

La obra va precedida de una introducción general, debida a la pluma del P. Bover. Luego cada autor antepone a los libros su introducción especial. La traducción hecha sobre el texto crítico va anotada más o menos según los diversos libros, y el Sr. Cantera añade al fin de cada libro otra serie de notas críticas que informan al lector de las correcciones introducidas en la traducción. El Antiguo Testamento está copiosamente ilustrado con grabados, de carácter arqueológico la mayor parte, algunos de tipo artístico y diplomáticos, de códices bíblicos. Tenemos noticia que el público acoge con gusto la nueva versión y esto, que no puede menos de agradar, tanto a los autores como a los editores, nos agrada también a nosotros en sumo grado. Es una señal del buen gusto de los españoles, que, después de agotadas las dos copiosas ediciones de Nácar-Colunga, encuentra aún tan buen mercado esta primera edición Bover-Cantera.—Fr. A. C.

Tratado de la Virgen Santísima, por el Dr. D. Gregorio ALASTRUEY.—Biblioteca de Autores Cristianos (B. A. C.).—2.^a edición, en tela, 40 ptas.

Agotada en poco tiempo la primera edición de la celebrada obra del Doctor Alastruey, aparece ahora esta segunda completamente ajustada a la ante-

rior. Ha mejorado la impresión. Los tipos son más claros y el enunciado de las tesis en negrita, hace que destaquen más y sea más agradable su lectura. El papel no es tan fino como el de la primera edición, lo cual hace que el volumen sea bastante más abultado; pero, en cambio, tiene la ventaja de suprimir por completo la transparencia que molestaba bastante en la edición anterior. En cuanto al texto es exactamente el mismo en las dos ediciones.

Nada tenemos que añadir a las elogios unánimes con que la crítica saludó la aparición de la obra en latín y su traducción al castellano. Indudablemente no tenemos en España otro libro que se le pueda anteponer en asuntos mario-lógicos. Felicitamos nuevamente al autor y deseamos a la nueva edición de su preciosa obra el éxito cumplido que merece.—S. F. C.

Evangelización de Filipinas y del Japón, por el P. Marcelo de RIBADENEIRA, O. F. M. Edición, prólogo y notas del R. P. Juan R. de Legísima, O. F. M.—La Editorial Católica. Madrid, 1947.—LXXV-652 pp.

Con sencillez encantadora presenta el P. Marcelo los edificantes relatos de la evangelización llevada a cabo por frailes de su Orden en Filipinas, China y Japón, y los escalofriantes cuadros del martirio que 23 de ellos hubieron de sufrir clavados en cruz, a imitación de su Divino Maestro.

Divide su obra en seis libros: En los dos primeros, después de dar algunos datos histórico-geográficos de Filipinas, se dedica a describir la instalación, vida y labor de apostolado de los franciscanos descalzos, en el Archipiélago primero, y después en China, Cochinchina, Siam, Tartaria, etc.

El libro tercero lo dedica íntegro al relato de la vida de algunos religiosos «grandes siervos de Dios».

Un plan similar contienen los tres libros últimos respecto del Japón y sus misioneros. Descripción del Japón. Llegada de los religiosos y vida edificante que llevaban, persecución y martirio. Y por último, en el libro sexto, la vida de cada uno de los mártires en particular y su triunfo.

El P. Legísima encabeza la obra con un documentado prólogo y una muy extensa bibliografía de todo lo que se refiere a temas tratados por el autor en su historia.—FR. S. DE VIANA, O. P.

Memorias históricas sobre la Australia y la Misión benedictina de Nueva Nursia, por el R. P. Rosendo SALVADO, O. S. B., Obispo de Puerto Victoria.—Introducción y notas de un P. Benedictino de Samos.—La Editorial Católica, S. A. Madrid, 1946.—XXIV-435 págs.

Es una iniciativa digna de aplauso que el Consejo Superior de Misiones haya suscitado la publicación de obras que exalten nuestras glorias misioneras, para que sirvan de estímulo en estos días de resurgimiento misional y patrio.

Una de esas glorias, bien insigne, es la que se relata en las Memorias, del P. Salvado, con cuya reproducción inicia su labor de publicaciones la Biblioteca «España Misionera», como homenaje de admiración a la alta personalidad del gran apóstol gallego, y a su pequeña y enjundiosa obrita, en el centenario de su aparición.

El P. Salvado llegó a la Misión de Australia, acompañado del P. Serra, benedictino español como él, el año 1846. Sus Memorias llegan hasta 1850, mientras su infatigable labor se extiende a todo lo largo del siglo XIX para morir con él. Solo nos cuenta, pues, una ínfima parte de su asombrosa actividad, si bien la más interesante por tratarse de los comienzos de la misión.

La obra fué escrita en italiano y traducida más tarde por un P. Benedictino. La lectura es sencilla y amena, y una vez comenzada, sobre todo desde la segunda parte, va introduciendo en el ánimo un vivo interés por conocer más de lleno la vida de este apóstol infatigable, esta verdadera *biografía caballescà a lo divino*.

Una introducción amplia y jugosa, llena el hueco que deja de su vida el P. Salvado, y habla de los actos de homenaje recientemente celebrados en su honor.—FR. S. DE VIANA, O. P.

MONLEON, Alfonso, O. P.: *Un alma de Acción Católica, Santa Catalina de Sena, dominica*. Prólogo por el R. P. Fr. Antonio Huguet, O. P., Vicario Provincial. Tercera edición, notablemente corregida y aumentada. Editorial Poliglota, 1946, Barcelona. Un vol. de 292 págs.—Precio, en rústica, 18 pesetas; en tela, 24 pesetas.

Intenta el P. Monleón, con la seguridad y convicción que dan el cariño y entusiasmo por una causa, presentar la figura grande de la Virgen de Sena como tipo y realización, a la vez, de lo que debe ser un alma de Acción Católica. Y, sin duda, lo logra con gran acierto. A través de las páginas de esta obrita se perciben los rasgos vigorosos y apostólicos de Santa Catalina, proyectándose hasta nuestro días como norma y ejecutoria de una vida intensamente activa y profundamente católica. Y, aunque no fuera más que por esto, es digno de todo encomio el libro del P. Monleón. Juzgamos, sobre todo, un acierto los apéndices que añade a cada capítulo, formados en su mayoría con textos de Santa Catalina, así como los hermosos pensamientos que nos da como pórtico de los mismos. Aumenta el valor de la obra la delicada y esmerada presentación con que nos la ofrece la Editorial Poliglota.—FR. B. MARINA.

El Apostolado de los seglares en los primeros tiempos de la Iglesia.—Curso inaugural del Curso Académico 1946-1947 en el Seminario Conciliar de Barcelona, por D. Ramón CUNILL.

En cien páginas limpias, ungidas todas con el aroma de las primeras comunidades cristianas, da el Dr. Cunill un extracto, objetivo y claro, del movimiento en torno a Cristo de hace muchos siglos. Hoy, minado el mundo por la misma insatisfacción religiosa de los siglos de Roma, se precisa idéntica colaboración en torno a la Jerarquía, para contrarrestar la misma vaciedad de espíritu y de forma. Así acaba este interesante estudio que quisiéramos ver ampliado para estímulo efectivo de todos.—FR. A. VIZCARRA, O. P.

GRAF, P. Ricardo, C. S. Sp. *Señor, enséñanos a orar.*—Traducción de D. Antonio Sancho. Sociedad de Educación «Atenas», Madrid.—Un tomo de 232 páginas. Precio: 13 pesetas.

Viene a ser esta obra como el complemento de otra del mismo autor, titulada *Sí, Padre*. En ambas late un mismo propósito: ayudar e instruir al cristiano de hoy para lograr su transformación en Cristo, su perfección. Por lo que toca a la presente, nos habla el P. Graf de la oración. En la primera parte del libro, de una manera teórica, sin grandes profundidades doctrinales. En la segunda, de una manera práctica a modo de ejemplos, entresacados del Evangelio. A pesar de que la oración es algo personal, conversación propia de cada alma con Dios, es indudable que esta obrita ha de ser muy útil para muchas almas, por la instrucción viva y práctica que hace de la oración y del modo de realizarlo.—S. F. C.

TOTH, Mons. Tihamér: *Anunciad el Evangelio.*—Traducción de D. Antonio Sancho. Editor: Sociedad de Educación «Atenas».—Madrid. Un tomo de 232 págs. Precio: 16 ptas.

Han reunido en esta obra diversos artículos y alocuciones del ilustre prelado húngaro, escritos y pronunciados en distintas épocas de su vida. Son casi todos debidos a las circunstancias del momento. Por eso, el interés de los mismos radica para nosotros, alejados ya de aquellos instantes históricos, no en los temas tratados, sino más bien en las sugerencias y en la belleza de pensamientos que aquí, como en las demás obras de Monseñor Toth, encontramos en abundancia. Bajo cinco epígrafes generales quedan encuadrados los temas reunidos en la presente obra. Unos tienen matiz marcadamente apologista, como el segundo—Nuestro Clero—y el cuarto—La Iglesia y la Escuela—. Otros, sin perder ese mismo carácter, nos dejan ver el espíritu apostólico del ilustre prelado, entregándose de lleno a los dos amores de su vida: La Santísima Eucaristía y la Juventud.—S. F. C.

TOTH, Mons. Tihamér: *Sé sobrio.*—Traducción de D. Antonio Sancho. Editor: Sociedad de Educación «Atenas».—Madrid. Un tomo de 112 págs. Precio: 8 ptas.

Es este el tomo VII de la Colección «*Para Jóvenes*» de las obras de Monseñor Toth. En los dos amplios capítulos que componen el libro intenta el autor llevar la convicción a los jóvenes, con calor, con cariño, para que se prevengan contra los perjuicios morales, intelectuales y económicos del tabaco y del alcohol. En la formación de la personalidad del joven, precisamente en los años difíciles, cuando el fumar y el beber se presentan como señales de hombría y madurez, la lectura y meditación de esta obrita ha de resultar sumamente educadora para adquirir una verdadera personalidad, un verdadero carácter viril, sin esas apariencias externas, que nada dicen y nada significan.—S. F. C.

«*En la viña del Señor*», de Mons. Tihamér TOTH.—Traducción de D. Antonio Sancho. Edit. S. E. «Atenas».—Madrid, 176 págs. 12 ptas.

Una obra nueva que viene a sumarse al repertorio conocido y apreciado de las obras de Thóth, vertidas al castellano por D. Antonio Sancho.

El campo es el mundo. El patrono Dios. El Sembrador Cristo. Los operarios sus discípulos y continuadores bajo la mente orientadora de su Vicario, y supremo Administrador de la heredad universal de Cristo. Por eso Thóth dirige su obra a todos los obreros de la viña, miembros, sarmientos de la vid.

Y entera a todos el camino de la cosecha, apuntando en su primera parte, el aspecto negativo en el quehacer evangélico. Si «inimicus homo» siembra cizaña y confusión, Cristo enseña la ruta desde Roma, con directrices especulativo-prácticas, de que es muestra el juramento antimodernista, que Thóth examina en sus causas, y antecedentes... y oportunidad, contra esa teología modernista que llega a ver en Cristo sólo un hombre y éste anormal, cuando no niega su existencia.

En la segunda parte—práctica—estudia los medios modernos, como base de apostolado, iluminados por las normas de Roma, contra la malversión de estos medios por los sagaces hijos de las tinieblas. El estilo llano de Thóth, acrecienta el interés con que se leen obras así. —FR. J. ANTONIO V. MANCHADO, O. P.

Enseñad a todas las gentes, por Mons. Tihamer TOTH.—Traducción de D. Antonio Sancho. Soc. de Educación «Atenas».—Madrid, 1946. Un tomo 160 páginas. Precio: 12 pesetas.

Nueva obra del incansable Pastor de Veszprem En este tomo—el último de la colección «Razonemos nuestra fe»—se recogen una serie de artículos, publicados por el autor con motivo de ciertas teorías materialistas y laicizantes, que surgieron a principios de este siglo, con gran peligro de la moral evangélica. Trozos de su primera época de escritor, llevan todo el brio y entusiasmo del espíritu polemista y apostólico del enérgico defensor de los principios evangélicos y gran orientador de la juventud, del Tihamer Tóth de hoy.

Ya es un tópico decir que las obras de Mons. Tóth se recomiendan por sí mismas, pero no hay inconveniente en repetirlo, cuando con ello se expresa una verdad tan cierta y reconocida. Su lectura es útil para todos.—FR. AMALIO VALCÁRCEL, O. P.

TOTH, Mons. Tihamér: *La Joven de carácter*.—Trad. de D. Antonio Sancho. Adaptación por la Srta. María Rosa Vilahur.—3.ª edición. Ed. Sociedad de Educación «Atenas».—Distribuciones O. D. E. R. Mayor, 81.—Madrid.—Un tomo de 206 págs.—Precio: 10 ptas.

La Colección *Para Jóvenes* de las obras de Mons. Toth ha alcanzado, como es sabido, gran aceptación entre el público de nuestra juventud. Y paralelo a ese éxito es el obtenido por la adaptación de esas mismas obras para las jóvenes en la Colección *Muchachas*. El tomo que reseñamos, ya en su tercera edi-

ción, nos lo comprueba. En él se habla del carácter, de los obstáculos que la joven cristiana ha de encontrar en la formación del mismo, de medios para realizarlo.—No es necesario recordar una vez más la belleza y atractivo con que se exponen ideas, se ofrecen sugerencias y temas de meditación para la joven en las páginas de este libro. Después de su lectura reposada sólo cabe lógicamente una actitud digna, consecuente. Es la adoptada por tantas almas jóvenes, quienes, en el cruce de los caminos, han escogido, convencidas, el más recto, bajo la influencia orientadora de esta obrita.—S. F. C.

ENCISO, Emilio: *La Muchacha en el hogar*.—Tomo II de la Colección *Muchacha Cristiana*. Editor: Julio Guerrero (Ediciones Studium de Cultura).—Madrid.—Un tomo en cuarto, de 152 págs., cubierta en tricomía,—Precio: 12 ptas.

Es este un hermoso libro, en el que el autor ha volcado todo su conocimiento profundo del alma femenina y todo el afán apostólico de su carácter sacerdotal. A través de cuatro amplios capítulos, el Dr. Enciso, traza con delicadeza, con atractivo, con acierto indudable, el camino recto que ha de seguir la joven cristiana en su vida en el hogar.

La presentación, por otra parte, de la obra, hecha con el esmero y elegancia a que nos tiene acostumbrados Ediciones «Studium de Cultura» contribuye a la aceptación y mérito de la misma.—S. F. C.

PROHASZKA, Mons. Ottókar: *Soliloquia*.—Trad. de D. Antonio Sancho. Páginas 200. Ptas. 12.—Ediciones «Studium de Cultura»,—Madrid.

El mismo título de esta obra nos indica ya su contenido. Soliloquios, es decir, conversación del alma consigo misma. En este caso concreto, del alma de Monseñor Prohászka consigo misma, reflejada y conservada en su diario íntimo. La presente obra no es más que parte de ese diario, quizás la más interesante para comprender la formación del carácter sacerdotal y apostólico del prelado húngaro. Abarca desde el año 1878 hasta el 1889 comprendiendo entre esas dos fechas extremas sus años de estudiante en el Colegio Germánico-Húngaro de Roma y sus primeros pasos en el ministerio sacerdotal. El alma de Prohászka, delicada, señorial, cristianamente varonil, mística, se nos revela en esos apuntes y notas íntimas, que son jirones vivos, de extraordinaria belleza espiritual, hechos calor, ansias de Dios, afán de las almas. La lectura atenta y reposada de este diario, a la vez que nos introduce en la intimidad de Prohászka, tiene la virtud de obligarnos a una mirada introspectiva y hacernos vivir—siquiera por unos momentos—al unísono con los sentimientos de aquella alma grande, verdaderamente sacerdotal.—S. F. C.

RAMIREZ, Gabriel, Pbro.: *En busca de marido*.—Madrid.—Un tomito de 130 páginas. Precio: 6 pesetas.

FIGAR, Antonio GARCIA D.: *Yo tengo novio...*—Edit. Bibliográfica Española. Madrid.—Un tomito de 256 págs. Precio: 9 ptas.

Una misma idea y un mismo propósito late en estas dos obritas de la Editorial Bibliográfica Española. Nacidas ambas como fruto de la experiencia

sacerdotal de los autores, las dos están escritas con el fin de orientar a las jóvenes en el paso decisivo para su vida, en la elección del hombre con quien han de formar un hogar cristiano. El conocimiento de la psicología de la joven que los dos autores poseen y las observaciones atinadas, tan reales, que, a través de sus páginas, van dejando, son la mayor garantía de la utilidad y mérito de estas dos obritas.—S. F. C.

SAN SEBASTIAN, Carmen: *Antes de casarte...*—Ediciones «Studium de Cultura».—Madrid.—Págs. 168.—Ptas. 12.

Un libro más en la literatura feminista de nuestros días. Está escrito por una mujer. Y eso mismo nos dice ya sus mejores cualidades. La psicología femenina es de difícil comprensión para todos y de una manera especial para los hombres. De ahí que siempre tenga más garantías de acierto el análisis de esa psicología hecho por una mujer. Por eso, esta obrita tiene sobre sus similares la ventaja de estar escrita por quien comprende mejor los problemas e inquietudes de la joven antes de casarse y, consiguientemente, por quien puede dar orientación más acertada para esos años difíciles.—S. F. C.

MORENO GILABERT, Andrés, Sch. P.: *La Familia, semilla divina*.—Editorial Bibliográfica Española.—Madrid.—Págs. 150.—Ptas. 10.

Con muy pocas e insignificantes variaciones se recogen en esta obra las conferencias pronunciadas por el autor en la cuaresma de 1945, organizadas por la Asociación de Antiguos Alumnos Escolapios de San Antón. El tema central, desarrollado en las cinco conferencias, es la familia. No cabe, por tanto, dudar del acierto en la elección del mismo. Su desarrollo está hecho con claridad, con precisión, acompañando al final de cada conferencia un gran número de notas eruditas y doctrinales. Felicitamos al autor por habernos dado una síntesis bastante completa de tema tan interesante y vital en los momentos presentes.—S. F. C.

MADOZ, P. José, S. J.: *La Iglesia nuestra Madre*.—Editorial «El Mensajero del Corazón de Jesús».—Bilbao, 1946.—Págs. 312.

El P. Madoz recopila en este librito diversos artículos publicados anteriormente en diferentes revistas españolas. Entusiasta de los problemas eclesiológicos, como es ya conocido, nos ofrece hoy un estudio delicado de varios capítulos referentes a la Santa Madre Iglesia. Sus páginas tienen el calor y unción que debiéramos encontrar siempre en temas tan provechosos. Creemos muy útil esta obra, que, prescindiendo de todo armazón tecnicista, hace vivir algunos de los pasos de la Iglesia nuestra Madre. Por eso, su aceptación quizá sea más cordial entre los lectores sencillos que entre los estudiosos.—FR. C. ANIZ,

Criterio social de Luis Vives, por J. GOMIS, O. F. M.—Consejo S. de I. Científicas.—Madrid, 1945.—Págs. 370.

Nuevamente el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en su «Instituto Balmes», patentiza la labor incansable y abnegada por dar a la publicación obras de orientación científica y filosófica. Hoy presentamos en estas páginas de nuestro apartado bibliográfico la obra magistral del P. Juan Bautista Gomis, O. F. M., sobre el criterio social de Luis Vives. Nada más oportuno, en estos momentos de desorientación ideológica en el campo jurídico-social, que el estudio del ilustre franciscano, en el que creemos ha logrado satisfactoriamente su cometido de ensalzar los altos valores personales, desgraciadamente olvidados, del mejor humanista y filósofo valenciano.

Este concienzudo estudio se halla prologado por unas líneas de B. Ibeas, en las que en apretada síntesis hace la presentación de la obra de que nos ocupamos. Seguidamente el autor ha colocado una serie de páginas, 9-25, que sirven de introducción, cuyo objetivo no es otro que lo que él mismo llama «Defensa de Luis Vives».

A continuación, metiéndose ya en materia, desenvuelve una serie de artículos en que expone, todo el cuerpo de doctrina que se encuentra diseminado en los escritos del renacentista valenciano.

En su primer artículo, 27-39, se esfuerza por demostrar «a los hombres impíos» que los principios cristianos hacen de quien los profese un hombre apto para la «Res-Publica». El solo título de los artículos siguientes basta para llamar la atención sobre la importancia de este enjundioso libro:

«Dualidad espiritual: el bueno y el mal espíritu», 39-51. «Doctrina sobre el todo social y sus partes», 51-59. «Concepción del hombre», 59-67. «El príncipe o la suprema autoridad», 67-79, etc... Un capítulo de capital importancia es el XIII en el que trata extensamente de la «Filosofía de la propiedad» que se completa con otro no menos interesante sobre el Comunismo. Después de otros luminosos estudios: «El trabajo», «Paz y Guerra»... cierra el libro el autor con unas bellísimas pinceladas sobre la «Edad de Oro» en las que canta con Vives el destino de España «el más extenso: la exaltación de Dios sobre la tierra según Cristo, Dios visible».

Esta es la obra del P. Gomis, al cual damos nuestra enhorabuena, garantizando al que lo leyere quedará satisfecho de haber leído, no un libro de tantos, sino un trabajo, profundo de contenido y de un formato suficiente para hacer de él algo interesante y provechoso. Además admiramos en el P. Gomis el trabajo impropio que supone una recopilación como esta.

Una cosa no nos satisface, y esto pueda ser que no sea culpa del autor; es la mala presentación del libro que apaga, en algo, las buenas cualidades ya mencionadas.—FR. EUTIMIO MARTÍNEZ, O. P.

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor.

IMPRIMATUR:

† FR. FRANCISCUS BARBADO, Episcopus Salmantinus.

LIBROS RECIBIDOS

Editorial Labor.—Provenza, 84.—Barcelona:

Historia de la Filosofía, por Federico KLIMKE, S. J.—Traducción y ampliaciones a cargo de profesores del Colegio Máximo de Sarriá.—Págs. XXIII-932. Barcelona, 1947.

Revista Verdad y Caridad.—Carlos III, 22.—Pamplona:

La comunión en el triduo de Semana Santa, por Fr. Tomás de MENDIJUR, O. M. Cap.—Un tomo de XXXI-467 págs.—Buenos Aires, 1945.—Precio: 35 pesetas.

La mediación de la Virgen en la himnografía latina de la Edad Media, por Fr. Serapio de IRAGUI, O. M. Cap.—Un tomo de VI-528 pág.—Buenos Aires. Precio: 35 pesetas.

Editorial Lumen.—Rocafort, 219.—Barcelona:

La religión explicada a los mayorcitos, por Juan TUSQUETS.—Un vol. de 550 págs.—Barcelona, 1949.—Precio: 56 pesetas.

El arte del payaso, por J. M. LAPORTA.—Págs. 247.—Barcelona, 1947.—Precio: 25 pesetas.

La crítica de las religiones, por Juan TUSQUETS.—Págs. 326.—Barcelona, 1946.—Precio: 30 pesetas.

Jesús de Nazaret, por Manuel ALMAZÁN.—Págs. 434.—Barcelona, 1946.

Editorial Políglota.—Petrixol, 8.—Barcelona:

Formar y educar, por F. PALAU-EIBES.—Págs. 231.—Barcelona, 1946.—Precio: 18 pesetas.

Levántate y anda, por Fray Adriano SUÁREZ, O. P.—Págs. XII-372.—Barcelona, 1946. Precio: 22 pesetas.

De Editorial Espasa-Calpe.—Ríos Rosas, 26.—Madrid:

La psicología de C. G. Jung, por Jolán JACOBI. Trad. de la 2.^a ed. alemana por don J. Sacristán.—Ptas. 212.—Madrid, 1947.—Precio: 30 pesetas.

¿Qué es filosofía?, por J. RUBERT.—Págs. 250.

La base de la sensación, por E. ADRIAN.—Traducción de la 2.^a ed. inglesa por F. GRANDE.—Págs. 105.—Ptas. 15.

Editorial Escelicer.—Apartado 88.—Cádiz:

Lecciones sacras sobre los Santos Evangelios, vol. IV. *El Sermón del Monte*.—Por Alfonso TORRES, S. J.—Págs. 336.—Precio: 20 pesetas.

El dogma de la Anunciación, por Manuel GARCÍA, Pbro.—Págs. 171.—Precio: 15 pesetas.

La Editorial Católica.—Alfonso XI, 4.—Madrid:

Obras de San Bernardo.—Selección de sus Obras maestras por G. DEL PRADO, O. S. B.—Págs. 1515.—Págs. 50.

Santo Domingo de Guzmán.—Su vida. Su Orden. Sus escritos.—Esquema Bibliográfico, introducciones, versión y notas por los Padres M. GELABERT, O. P. y J. MILAGRO, O. P.—Introducción general por el P. J. GARGANTA, O. P.—Págs. 955.—Ptas. 40.

San Ignacio de Loyola. Obras completas.—Tomo I.—Introducciones, notas y comentarios del P. V. LARRAÑAGA, S. J.—Págs. XI-881.—Ptas. 35.

Sagrada Biblia. Versión crítica por J. BOVER, S. J. y F. CANTERA.—Tomo I: Génesis a Sabiduría. Tomo II: Eclesiástico a Apocalipsis.—Págs. XXVIII-2392.—Ptas. 80.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas.—Medinaceli, 4.—Madrid:

Don Juan de Carvajal. Un español al servicio de la Santa Sede, por L. CANEDO, O. F. M.—Págs. 372.

Las ideas Pedagógicas de Pedro López de Montoya, por Emilio HERNÁNDEZ.—Págs. 419.

Yehudá Ha-Leví, como poeta y apologista, por J. MILLÁS.—Vol. II.—Páginas 279.

Filosofía Mística Española, por J. BERRUETA.—Págs. 279.

El origen musical de los animales, símbolos en la mitología y en la cultura antiguas, por Marius SCHNEIDER.—Págs. VII-472.

La esencia del Tomismo, por G. MANSER, O. P.—Traducción de la segunda edición alemana por Valentín YEBRA.—Págs. 812.

Historia del origen y Genealogía Real de los Reyes Incas del Perú, por F. Martín de Murúa, O. de M.—Introducción y notas de C. BAYLE, S. J.—Páginas XV-444.

Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII, bajo la dirección de Cristóbal BERMÚDEZ.—Vol. III (1539-1559).

El Mensajero del Corazón de Jesús.—Apartado 73.—Bilbao:

La Iglesia nuestra Madre, por J. MADDOZ, S. J.—Págs. 317.

Verdad y vida, Tomo V, por R. MUÑACA, S. J.—Págs. 592.—Ptas. 19.

La sociedad y su reconstrucción, por J. ITURRIOZ, S. J.—Páginas 188.

Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en vida de su Autor, por I. IPARRAGUIRRE.—Págs. 52-320.

Psicología experimental, por Juan LINDWORSKY, S. J.—Traducción por J. MENCHACA, S. J.—3.^a edición.—Págs. XV-507.

Ejercicios Espirituales, por G. UBILLOS, S. J.—3.^a Ed.—Págs. 624.—Ptas. 80.

Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola, por J. ROTHAAAM, S. J.—Introducción y traducción de las notas por T. TONI, S. J.—Págs. 557. Pesetas 19.

El Perpetuo Socorro.—Manuel Silvela, 14.—Madrid:

Los esclavos de «La Esclava», por E. MORÁN, C. SS. R.—Págs. 147.—Pesetas 16.

Jóvenes sin rumbo, por G. de LABASTIDA, C. SS. R.—Págs. 172.—Ptas. 10.

A los niños, pláticas y ejemplos, por R. SARABIA, C. SS. R.—3.^a Edición.—Dos tomos de 390 y 364 págs.—Pesetas los dos tomos: 20.

A Misa domingos y fiestas, por R. SARABIA, C. SS. R. Págs. 348.—Ptas. 18.

Flor de Granada, por D. de FELIPE, C. SS. R.—2.^a Ed.—Págs. 302. Ptas. 15.

Praelectionum biblicarum compendium.—II Vetus Test. lib. I: de Sacra Veteris.

Testamenti Historia, a J. PRADO, C. SS. R.—Eed. 5.—Págs. XXXII-648.—Ptas. 50.

Transparencias divinas, por E. MORÁN, C. SS. R.—Págs. 340.—Ptas. 20.

Fuego vine a poner..., por E. MORÁN, C. SS. R.—Págs. 420.—Ptas. 25.

La B. María Emilia de Rodat, por M. SAVIGNY-VESCO.—Prólogo del Cardenal VERDIER.—Traducción de A. GOY, C. SS. R.—Págs. 175.—Ptas. 15.

Los principios de la vida espiritual, por J. SCHRIJVERS, C. SS. R.—Traducción por A. GOY, C. SS. R.—Págs. XLII-600.—Ptas. 40.

De Editorial Herder.—Balmes, 25.—Barcelona:

Los fraudes espiritistas y los fenómenos metapsíquicos, por G. M. de HEREDIA, S. J.—Págs. X-405.—Ptas. 28.

Liber Sacramentorum, T. V., por el Cardenal A. SCHUSTER, O. S. B.—Versión Española por V. GONZÁLEZ, O. S. B.—Págs. 261.—Ptas. 22.

El nuevo Salterio Latino, por A. BEA, S. J.—Traducción por Pablo TERMER, Pbro.—Págs. 186.

Del Instituto de Estudios Políticos.—Plaza de la Marina, 8.—Madrid:

Estudios Económicos-Sociales, por S. AZNAR.—Prólogo de J. LARRAZ.—Páginas XIX-420.—Ptas. 35.

Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su «Demócrates Alter», por T. ANDRÉS MARCOS.—Págs. 282.—Ptas. 25.

Los seguros sociales, por S. AZNAR.—Prólogo de L. JORDANA DE POZAS.—Págs. XV-4472.

La teoría del poder en Francisco de Vitoria, por S. LISSARRAGUE.—Páginas 126.—Ptas. 12.

De Editorial Litúrgica Española.—José Antonio, 581.—Barcelona:

Vida popular de Santa Gema Galgani, por Berta QUINTERO.—Págs. 128.—Ptas. 9.

Santa Gema Galgani. Autobiografía y libro de los éxtasis, por LA POSTULACIÓN DE LOS PP. PASIONISTAS.—Prefacio del Card. PELLEGRINETTI.—Traducción del italiano por Bernardo DE MARÍA VIRGEN, C. P.—Págs. XXV-816.—Ptas. 35.

De Editorial Luis Gili.—Córcega, 415.—Barcelona:

La hora Santa, por J. PETAZZI, S. J.—Traducción del italiano y prólogo de J. PONS, S. J.—Págs. 342.—Ptas. 14.

De la Eucaristía a la Trinidad, por M. BERNADOT, O. P.—Traducción del francés por E. AGUILAR, O. P.—4.^a Ed.—Págs. 158.—Ptas. 4,50.

El alma de San Agustín, por P. GUILLOUX.—Traducción de la 2.^a Ed. francesa por Ignacio NÚÑEZ, 2.^a Ed.—Págs. 240.—Ptas. 15.

De Luis Miracle.—Aribau, 179.—Barcelona:

La Filosofia, hoy, por M. F. SCIACA.—Traducción por Claudio MATONS.—Págs. 444.

De Revista de Derecho Privado.—Caracas, 21.—Madrid:

Los Fundamentos del Derecho y del Estado, por J. A. MARAVALL.—Páginas 220.

Derecho Canónico, II, por J. CAVIGLIOLI.—Traducción y notas de Derecho Español por R. LAMAS.—Págs. 644.